المركز الوطني للترجمة
تونس

مونيك ديكسو

أفلاطون

الرّغبة في الفهم

ترجمة

حبيب الجربي

دار سيناترا

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

أفلاطون

المركز الوطني للترجمة

مونيك ديكسو

أفلاطون

الرّغبة في الفهم

ترجمة :

حبيب الجربي

مراجعة :

جلال الدين سعيد

دار سيناترا

ديكسو، مونيك - **أفلاطون** - ترجمة الجربي، حبيب - الحجم: 15.5x24 سم - عدد الصفحات: 398 صفحة - منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010 - سلسلة: **ديوان الفلسفة.**

ر.د.م.ك.: 6-60-084-9973-978

تاريخ الفلسفة - أفلاطون - فلسفة يونانية - ترجمة - ديكسو، مونيك - الجربي، حبيب - سعيد، جلال الدين.

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

Monique Dixsaut. *Platon. Le désir de comprendre*
© Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2003
http://www.vrin.fr

حقوق النشر والتوزيع محفوظة

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

دار سيناترا

© المركز الوطني للترجمة، تونس 2010، ط. 1.

9، نهج المنستيري - 1006 - تونس
الهاتف: 377 567 71 (216+) / الفاكس: 308 567 (216+)
الواب: www.cenatra.nat.tn
البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

مقدمة المترجم

يمثل كتاب «أفلاطون، الرغبة في الفهم للسـيدة «مونيك ديكسو» أستاذة الفلسفة الإغريقية بجامعة السوربون، خلاصة عدة دراسات سبق لها أن نشرتها وكانت على شكل أبحاث تتعلق بالفكر الأفلاطوني بوجه خاص وبالفكر الفلسـفي الإغريقي عموما، وقد كان أولها أطروحة دكتوراه صدرت سـنة 1985 تحـت عنوان الطبع الفلسـفي، محاولة حـول محاورات «أفلاطـون»[1] وعلى إثر ذلك كتاب «أفلاطون، ومسألة الفكر، دراسات أفلاطونية 1[2] ثم تلاه كتاب تحولات الجدلية في محاورات «أفلاطون»[3] (بالفرنسية). وللمؤلفة أيضا عديد المقالات المنشـورة في المجلات المختصة إلى جانب مجموعة من الكتب الجماعية المنشورة تحت إشرافها والخاصة بجوانب مختلفة من الفكر الأفلاطوني. ويشتمل كتابها هـذا، من جهة كونه خاتم أعمالها المذكورة، على مراجعة لبعض الأطروحات القديمـة التي تم عرضها في بعض هذه الدراسـات السـابقة وعلى تدعيم لها في أغلـب الأحيان، كما أنه يحتوي إضافة إلى ذلك، على جملة من الاسـتنباطات والاسـتنتاجات التي لا تتوصل إليها تلك الدراسـات أو لا توصل إليها. ولقد تسنى ذلك بفضل ما يحققه هذا الكتاب من تطوير لزوايا نظر غير مسبوقة في تفسـير دلالات المسـائل الأفلاطونية وما ينجح فيه من إبراز الأبعاد غير المألوفة في تحليـل الأطروحات الأفلاطونية في جملتها أو في البعض منها من جهة الوضع الذي هو وضعها في تاريخ الفلسفة. والكتاب يسهم من هذه الزاوية في تبيين ما تعنيه الفلسـفة عموما وذلك لكون الفلسفة في جملتها هي أفلاطونية بشكل ما إذا ما اعتبرنا أن «أفلاطون» قد كان، مهما قيل بشأن هذا الأمر، أول الفلاسفة

1 – *Le Naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1985, 1994, 2001.

2 – *Platon et la question de la pensée*, Etudes platoniciennes I, Paris, Vrin, 2000

3 – *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

ومؤسس الفلسفة. وهذا الكتاب بما يحتوي عليه من توضيح فعلي لخصائص الفكر الأفلاطوني، ينجح إلى حد كبير في بيان طبيعة التصور الأفلاطوني للفلسفة وهو يمثل بذلك مساهمة متميزة في الأبحاث الأفلاطونية مما يخوله لأن يكون أداة ناجعة تمكن من قراءة للأفلاطونية بطريقة تزيل عنها قدرا كبيرا من الغموض الذي لا يزال ملازما لهذه الفلسفة العظيمة من جراء اللبس المقترن بشكلها كما بمضامينها. فلقد كان «أفلاطون» دائما، وأكثر من أي فيلسوف آخر، عرضة لتأويلات عديدة ومتباينة في أغلب الأحيان، وهو ما نتج عنه أن ما يفترض أن يكون «فلسفة «أفلاطون»» قد كان دوما حاملا لموقف شارح ما أو رؤية منهج تحليلي ما أو فهم فترة تاريخية ما أو مدرسة فلسفية ما، وهو أمر قد حصل عنه «أفلاطونيات» متعددة، هي كلها ولا شك، أفلاطونيات ممكنة وأفلاطونيات محتملة، ولكنها تبقى في جل الأحيان غريبة عما يقوله «أفلاطون» فعلا.

يمكن أن ننظر إلى هذا الكتاب بالتالي،على أنه يمثل نوعا من التلخيص لمباحث المؤلفة ذات العلاقة بالفلسفة الأفلاطونية وتتويجا لشروحها لجملة من المسائل الكبرى من هذه الفلسفة التي كانت موضع اهتمام كتاباتها السابقة. فهذا الكتاب يمثل من هذه الزاوية على نحو ما «أفلاطون» السيدة «مونيك ديكسو» الموحد، وهو يحقق مطمحها في تقديم عرض لعناصر ما يمكن أن يعتبر مقومات فلسفة «أفلاطون». وليس ذلك بالأمر اليسير بالنظر إلى الخصوصية الفعلية لهذه الفلسفة البعيدة عنا من جهة الزمن والغريبة عن الفهم التقليدي للفلسفة من جهة طبيعة صياغتها. ولهذا يمكن أن نقول بأن هذا الكتاب يمثل في مستوى أول، ولجهة إلمامه بجل قضايا الفلسفة الأفلاطونية، مدخلا حقيقيا لفلسفة «أفلاطون»، وهو قادر بالتالي على تلبية رغبة العدد الكبير من القراء ممن ينشد الاطلاع على فكر هذا الفيلسوف الكبير الذي يمكن أن يعتبر عنوان الفلسفة برمتها، وبأنه يمكن أن يعتبر في مستوى ثان، بالنظر إلى دقة التحاليل التي تميز عرض الكاتبة والتي ترتقي إلى درجة الدخول الفعلي لدقائق التفلسف الأفلاطوني، إضافة فعلية للمباحث الأكاديمية المتعمقة ليشكل هكذا مساهمة حقيقية في الدراسات الأفلاطونية لأنه يحقق مكاسب حاسمة فيها.

ولا بد من التنبيه هنا إلى أن السـيدة «مونيك ديكسـو» إذ تقدم في كتابها هـذا «أفلاطونا»، يبدو أنه ينضاف إلى عديد الدراسـات التي تحمل هذا العنوان والتي تتمثل في عرض «دغمائي» لفلسـفته على أنها ما تعنيه الأفلاطونية بشكل أو بآخر في تاريخ الفلسـفة، لا تسـعى مع ذلك وخلافا لجل الكتابات المماثلة في الظاهـر إلى تقديم عرض يكون تلخيصا لنظريات «أفلاطون». ويعود ذلك إلى أن المؤلفـة تـرى في جـل كتاباتها عن «أفلاطـون»، أن ما يعـرف في تاريخ الفلسـفة بالأفلاطونية أي ما تمثله الأفلاطونية في تاريخ الفلسـفة، و تبعا لجملة من الأسـباب المختلفة، ليس عـلى الأرجح إلا صنيعـة شراح «أفلاطون». فلقد كانت نشأة الأفلاطونية في تاريخ الفلسفة وتحدد ملامحها المألوفة حاصل قراءة لـ«أفلاطون» تتأسس على مقاربة للنصوص الأفلاطونية التي هي المحاورات على اعتبار أنها تمثل مراحل تشكل جملة من النظريات والمواقف تشكل عناصر أو مكونات الفلسـفة الأفلاطونية. والحال أن هذه القراءة لا تستقيم لأصحابها إلا بشرط عدم الأخـذ بعين الاعتبار طبيعة القول الفلسـفي الأفلاطوني كحوار وهـو ما ينتـج عنه وضـع «الأفلاطونية» فـوق المحـاورات أو بعدها وفي جل الأحيـان كشيء لا يتفق مع طبيعة النص الأفلاطوني الذي تأخذ فيه الفلسـفة وجه الفيلسـوف وتكون تفلسفا. لا شـك أن الشرح الذي يرجع المحاورات الأفلاطونية إلى «فلسـفة «أفلاطون»» أي إلى «الأفلاطونية»، لا يسـعى بذلك بصـورة صريحة إلى أن يجعل الشـارح يأخذ مكان «أفلاطـون» فيقول ما لم يقله «أفلاطون»، ولكن يبقى أن ذلك يجعل عملية الشرح تصبح مع ذلك «إتماما» بشكل أو بآخر لـ«أفلاطون»، أي إنجاز «تأليف» أو تركيب هو ليس موجودا في كتابات «أفلاطون»، وذلك لسـبب أسـاسي وهو أن الفلسفة كما يفهمها «أفلاطون» ليسـت نظرية كما ليسـت نسـقا ميتافيزيقيا حيث إنّ «أفلاطون» قد كان واعيـا تمامـا بحقيقة بديهية وهي أن الحقائق النهائية تتجاوز الإنسـان ولا يمكن إدراكها بواسطة الفلسفة (الرسالة السابعة، 341د). وبالفعل فلو كان «أفلاطـون» يمتلك حقا نظريـة واحدة يريد تبليغها بطريقـة صريحة إلى كافة القراء، فإن اختياره للحوار كان سيكون عندئذ مظهر عدم كفاءة بينة. لهذا فإن القراءات التي تتحدث عن الأفلاطونية ليسـت سـوى قراءات «تأليفية» لا سـند حقيقي لها في النص الأفلاطوني، فهي تشتغل جميعها ضمن فرضية المثالية الأفلاطونيـة، إما لتجميـع نتائجها أو لإدانتها، على أن ما يحصل عن ذلك حتما

هو أنه سيقع عندئذ إسقاط مفاهيم أو معطيات وتأليفات أو قطيعات وامتدادات أو نتائج على الفلسفة الأفلاطونية هي ليست سوى مكاسب الأفلاطونية، أو بأكثر دقة ما أصبحت تعنيه الأفلاطونية بالنسبة إلى فلسفة عصرنا وبالنسبة إلى ما تعنيه الفلسفة حسب عصرنا.

إن الأخذ بعين الاعتبار الطابع الحواري للقول الفلسفي عند «أفلاطون» هو ما يمثل نقطة ارتكاز المقاربة التي تتوخاها مؤلفة الكتاب في تفسيرها للقضايا الأفلاطونية وما يجعلها تعتبر أن السعي إلى العثور على فلسفة أفلاطونية تكون نسقا هو أمر لا يتواءم مع المقاصد الحقيقية لهذه الفلسفة. فالتصور الأفلاطوني للفلسفة كتفلسف أو كفيلسوف أمر يستبعد إمكان تجسيد الفلسفة كنسق أو كنظرية أو كجملة نظريات. وإن الإصرار على القيام بذلك عند تأويل «أفلاطون»، سيكون لا محالة أن ننسب إليه فلسفة تتمثل في أطروحات ونظريات ومناهج، ولكن ثمن ذلك سيكون أن نحول قوله بوجود المثل الذي يقتضيه التفكير إلى «نظرية مثل»، وأن نعتبر التوليد والجدلية والقسمة والتجميع التي هي مظاهر مختلفة للتفكير، مراحل منهجية وبصفة عامة أن نضع الأفلاطونية كنسق مكتمل مكان المحاورات أي مكان تلك النصوص التي لا مثيل لها في تجزئتها ولا أشد منها إيغالا في البعثرة وإمعانا في التورية.

ولأن البعد الحواري للنص الأفلاطوني ليس أمرا قد يكون من السهل إغفاله بحال من الأحوال، ولأنه سيكون حتما عائقا أمام مشروع القراءة النسقية لـ«أفلاطون»، فلقد كان لابدّ لأصحاب هذه القراءة من مبرر يمكنهم من تجاوز الطبيعة الحوارية للكتابة الأفلاطونية التي تجعلها غير قابلة «للتأليف» بشكل أو بآخر. ولهذا الغرض فقد توجه الكثير منهم إلى الإقرار بما يقوله «أرسطو» (في الميتافيزيقا، كتاب الميم وكتاب النون) بشأن وجود «نظرية سرية» لدى «أفلاطون» قد كانت موضوع تعليم شفوي وليست بالتالي مكتوبة، على أن القبول بصحة ما يقوله «أرسطو» بشأن هذا الأمر هو ما يوفر السند الوحيد للإقرار بوجود نسق أفلاطوني. تمكن هذه الفرضية من اعتبار أن كتابات «أفلاطون» التي هي المحاورات المعروفة، لا تشتمل على النسق الأفلاطوني الذي يوجد مع ذلك في موضع آخر، فقد تم في هذا السياق القول بأن «أفلاطون» كان

يعرض في أواخر حياته أطروحات عسيرة ومعقدة تمثل مقومات هذا النسق على أنهـا لم تكن علنية وإنما مقتصرة على أتباعه المقربين. وسيتم تبعا لذلك القول بـأن كتابـات «أفلاطون» المدوّنة والتي هي المحاورات ليست سوى أدوات تعليميـة تمثل المرحلة الدنيا والتحضيرية من التكوين بالأكاديمية، على أنه قد كان لـ«أفلاطون» إلى جانب ذلك دروس شـفوية سرية ذات بعد نسـقي. إن القبول بهذا الأمر كمنطلق في تأويل الفلسفة الأفلاطونية يعني باختصار شديد اعتماد ما ليس قابلا للإثبات وبالتالي ترك التفسـير لصالح التخمين. إذ كيف يكـون ممكنا صياغة نظرية من المفروض أنها نظرية «أفلاطون» الحقيقية اعتمادا على دروس شـفوية وغير مكتوبة وتشـكيل مذهب فلسفي من المفروض أنّه كان شفويا وسريا وذلك انطلاقا من نصوص لـ«أرسطو» أو بناء على ما يقوله أحد تلاميذه الذي خلفه على رأس المدرسـة (وهو أرستوكسـينوس التارنتي) والذي كان أكثرهم معاداة لـ«أفلاطون»؟

ولكـن يبدو مع هذا أن هـذا التوجه في قراءة «أفلاطون» يجد سـندا أكثر صلابـة في إدانة «أفلاطون» نفسـه للكتابة وللغة عمومـا في بعض كتاباته (في الرسـالة السـابعة ومحاورة فادروس) أو في إشـارات وردت في بعض المحاورات التـي يقع فيهـا الحديث عن إرجاء تقديم تعريف لموضـوع بحثها إلى وقت آخر ولكن دون إتمام ذلك في المحـاورات اللاحقة. ليس بالإمكان هنا الإحاطة بجميـع البرهنات التي تدل عـلى أن «أفلاطون» هو في إدانتـه للقول المكتوب أبعد ما يكون عن «الميزولوجيا» أو كره القول، ويكفي أن نشـير إلى أنه لا يقـوم في هذا الصدد بإقامة تفريق يحط من شـأن القول المكتوب ويعطي قيمة للقول الشفوي وإنما أنه كان يميز بين نمطين من استعمال القول، أحدهما يجعله يكون عقيما وثابتا «إذا ما توجهنا إليه بالسـؤال يقدم إجابة واحدة تكون هي نفسها دائما»، وآخر يكون فيه القول حيا «ينقل إلى أرواح الآخرين بذرة أقوال أخرى فتصبح أقـوالا لا تنتهي» (فـادروس، 277د-278ب). والقول الأول هو القول «المكتوب» لكون صاحبه يعتبره قولا «نهائيا» وأن لا مجال لقول بعده بشأن ما يتكلم عنه على اعتبار كونه قد حقق تحديدا «ماهويا» له، أما الصنف الثانـي من القول فهو القول «اللامكتوب» حتى وإن كان مكتوبا على ورق الـبردي، وهو القول «الحي» أي القـول الذي يقبل القول الآخر ليكون بالتالي

قولا قابـلا للتعديل لكونه ليس قـولا نهائيا. لا يقيم «أفلاطون» بالتالي بشـأن هذه المسـألة تفريقا بين الكتابة والشـفهية ذلك أن «القول المكتوب» يبقى حسـب «أفلاطون»، سـواء أكان ماديا مكتوبا أو كان كلاما شفويا، قولا مكتوبـا إذا ما كان على نمط القول الماهوي، في حين أن القول اللامكتوب هـو القول الـذي لا ينتهي والذي حتى متـى كان مدونا لا يكف مع ذلك عن أن يكون قولا متحركا بما أنه يواصل الحياة داخل روح صاحبه أو أرواح الآخرين فيكون «حوارا للروح مع ذاتها».

ولكـن بالرغـم من أن فرضية وجود نظرية سرية تمثـل أمرا لا يمكن على الأرجح القبول به، فلقد تم مع ذلك بناء عليها الحديث عن ميتافيزيقا أفلاطونية تقوم على مفهومي الواحد والثنائية على شكل نظرية تعطي الوجود طبيعة تراتبية ليست غريبة عن زوج الواحد والكثرة الذي قد كان متداولا لدى المفكرين قبل السقراطيين أو عن زوج العلة الصورية والعلة المادية لدى «أرسطو»، وهو ما يحصل عنه في الحقيقة إسقاط نظرية على «أفلاطون» تتمثل في تصوير بنية الموجود لديه على أنها تتركب من مستويات ثلاثة وهي: العالم المعقول الذي يشتمل على المثل-الأعـداد أو الأعداد المثالية التي تمثـل معقولية (لوغوس) الموجود عموما، ثم الموجودات الوسـيطة والتي تتكون من الوحـدات الرياضية والأرواح، في حين أن الدرجة السفلى منه تتمثل في العالم المحسوس وهو يتركب من العناصر البسيطة الأربعة المقترنة بالشكل الهندسي للمجسم متعدد الصفائح المنتظم. وفي الحقيقة إن التعريف الأرسـطي للفلسـفة على أنها العلم بالمبادئ الأولى وبالعلل الأولى وهو التعريف الذي يعتبر ضمنا تعريفا لكل فلسـفة أي للفلسـفة بصفة عامة من وجهة تاريخ الفلسـفة، هو ما سـمح لـ«أرسطو» في كتاب الألف من الميتافيزيقـا، ولعموم الشراح من بعده، بإدراج «أفلاطون» ضمن تاريخ الفلسـفة الذي يقوم باستعراضه على أنه «تاريخ الفكر» الذي يتواصل دون قطيعة ودون تجاوز فعلي من المفكرين قبل السقراطيين إلى منظري الأفلاطونية المحدثة. ويقود وضـع «أفلاطون» ضمـن هذا التاريخ على أنه أحد فتراتـه، إلى بناء أفلاطونية لا يمثل «سقراط» فيها شيئا ولا تكون الجدلية فيها سوى منطق بدائي وليست فيها الفلسـفة محبة للحقيقة، أي في النهاية إلى فلسـفة لن تكون إلا أبعد ما يكون عن فلسـفة «أفلاطون» وعن الفلسـفة كما يفهمها «أفلاطون» على أنها تفلسـف

أو فيلسوف وأنها ليست ماهية مجردة. لا شك أنه قد وجدت نظرية للمبادئ قد اقترنت بفلسفة «أفلاطون» منذ القدم وقد لعبت دورا حاسما في تأسيس الأفلاطونية المحدثة، ولكن لم يكن ذلك حاصل تطوير طبيعي لأطروحات «أفلاطون» وليس من الضروري بتاتا بالخصوص، أن نرى فيها المضمون السري لتعليم «أفلاطون» الذي اقتصر على خاصة تلاميذه، فصياغة هذه النظرية أمر يعود على الأرجح إلى أتباع «أفلاطون» المباشرين مثل إسبوسيب وأكسينوقراط والذين كانوا يدافعون عن «أفلاطون» أستاذهم في وجه الهجمات الصادرة عن أولئك الذين كانوا يعتبرون، وعلى رأسهم «أرسطو»، أن الفلسفة الحقة من المفروض أن تتوج تصورها للوجود بمبدأ أو بزوج من المبادئ، وإن هؤلاء الأتباع المباشرين بفعلهم ذلك قد قدموا لهم الخدمة المرجوة.

لاشك أن «أفلاطون» قد كان يعرف بصورة فعلية أطروحات المفكرين الذين سبقوه، فهو يتحدث عنها حديث العارف بها، ولكن حديثه قد كان على شكل نقد لها في أغلب الأحيان، فـ«أفلاطون» لم يتأثر بصورة حقيقية إلا بـ«سقراط» لا غير، ولقد بقي «سقراط» شخصية أساسية في جل كتابات «أفلاطون»، وليس بالإمكان أن يكون هذا التأثر تأثرا مذهبيا حيث لا يصح أن نسند لـ«سقراط» الذي لم يكتب شيئا، مذهبا ما أو فلسفة ما. ومهما كان الأمر فإن «أفلاطون» قد قام في محاوراته بتشكيل شخصية «سقراط» تشخيصا لا يرجع بصورة دقيقة ووفية لشخص «سقراط» الحقيقي وجعل منه في هذه الشخصية الوجه الفعلي للفلسفة كما يفهمها أي أنها تكون فيلسوفا. لقد وضع «أفلاطون» فيها بعدين أساسيين فجعل منها «سقراط» الذي يضع موضع التساؤل كل قول وكل يقين حاصل وأيضا «سقراط» الواقع تحت تأثير وسواس يمنعه من القيام بأي شيء قبل التفحص، وليس هذا الوسواس في حقيقة الأمر سوى التعبير عن حب لاشيء يثنيه عن طلب الحقيقة. ويمثل هذا البعد المزدوج الجدلي والغرامي الطابع المميز للفلسفة الأفلاطونية بكاملها من أولها إلى آخرها، لذلك ليس من الغريب أن نجد في محاورة فيلابوس، وهي من المحاورات المتأخرة، تعريفا للجدلية التي تمثل العلم الفلسفي الحقيقي بالنسبة إلى «أفلاطون» منذ محاوراته الأولى على أنها «القدرة على محبة الحقيقة». يبدو هكذا أن حضور «سقراط» داخل النص الأفلاطوني لا يدل كما هو شائع على

أن «أفلاطون» لم يفعل شيئا في فلسفته سوى أنه تجاوز البحث في مبادئ الطبيعة الذي كان مبحث الفيزيائيين الإيليين أو الإثبات الإيلي للوجود كوحدة، وعلى أنه قد اكتفى لتأثره بـ«سقراط» التاريخي، بإقامة تأمل يهتم بالمسائل الأخلاقية ويخص طبيعة الأفعال. فهذا الرأي هو رأي تاريخ الفلسفة بحسب ما يصور «أرسطو» عليه تاريخ الفكر الفلسفي. أما بالنسبة إلى «أفلاطون»، فليس «سقراط» مرحلة من مراحل هذا التاريخ (المرحلة التي يتحول فيها من النظر إلى الطبيعة إلى المسائل الأخلاقية)، ذلك أن الفلسفة كما يتصورها «أفلاطون» سيكون لها دوما وجه «سقراط»، وإن «سقراط» قد كان في النص الأفلاطوني هو الفلسفة في اشتغالها أي الفلسفة كممارسة شاقة وعسيرة للجدلية، التي هي التفكير الذي لا يتخلى أبدا عن مقتضياته الذاتية. وإن حضور «سقراط» داخل النص الأفلاطوني هو ما يعطي للأفلاطونية طابعها الفريد: إنه ما يجعل أنها لا تتشكل كنظريات وإنما تبقى فرضيات، فهو ما يجعل القول الفلسفي الأفلاطوني يكون نصا متقطعا ومفككا، فلا يكون صياغة لأفكار ولكن تصويرا لعملية التفكير الشاقة والعسيرة التي يظهر التفكير فيها وهو يدور في حلقة مفرغة حينا وحينا آخر، يتجلى تفكيرا خلاقا تشقه تدخلات ملهمة عندما يقع اكتشاف كيف يجب إجراء البحث المزمع ومن أين يجب أن ينطلق. ليست الرؤية هكذا أبدا نهاية طريق النظر الجدلي كما ليس التعريف نهاية التحديد فليست البرهنة في القول الفلسفي بالنسبة إلى «أفلاطون» إجراء منطقيا صرفا إذ توجد في القول الجدلي دوما رغبة هي ما يحركه وتمنعه من السكون: إنها الرغبة في الفهم.

لعل «أفلاطون» قد كان الفيلسوف الوحيد الذي أفسح في فعل المعرفة باعتباره لها فعل رغبة، جانبا أساسيا فيها للبعد النفساني ولم يجعل المعرفة عملا عقليا خالصا. وليست هذه الرغبة التي تشد الروح إلى الحقيقة داخل عمل المعرفة لكون أنها رغبة، شيئا غير عقلاني، إنها جنس الرغبة الخاصة بالقسم العاقل من الروح، إنها تتمثل في «الفيلوصوفيا» التي تعني حرفيا «حب الحكمة» ، والحال أن «أفلاطون» لا يعطي للفلسفة معنى إلا هذا المعنى الأصلي للكلمة. الحب فيلسوف والفلسفة حب حسب «أفلاطون»: هذا الأمر يمثل مفتاح الفلسفة كما يتصورها «أفلاطون» وبدونه لن يكون بالإمكان فهم الأبعاد الحقيقية

لهذه الفلسفة بل سيكون سوء فهم لن تكون عاقبته إلا إرجاع الأفلاطونية إلى نسق. إن إرجاع الفلسفة إلى رغبة تتبع الروح وإرجاع هذه الرغبة إلى الحب هو ما يجعل منها مزيجا ثريا من الاندفاع النقدي ومن الإلهام النظري على أن هذا المزيج هو ما يمثل لدى «أفلاطون» الوعي الفلسفي وهو الوعي الذي كان «سقراط» تجسيدا له.

نرى هكذا أن «أفلاطون» لما كتب على شكل محاورات، لم يفعل ذلك ليعطي أبحاثه الفلسفية بعدا دراميا ممتعا يحد به من جفاف البحث الفلسفي. فالمحاورة تمثل تعبيرا عن البنية الجوهرية للفكر عندما يكون وفيا لذاته فيكون تفكيرا وليس رأيا. ليس الوجود الواقعي لطرف آخر يشارك في الكلام كما ليست الشفهية شرطا لحصول الحوار. فليست المحاورة لدى «أفلاطون» محادثة يقع خلالها تبادل للآراء بين مجموعة من الأشخاص. إنها تمثيل لحركة التفكير أثناء حدوثه وذلك عندما يضع الفكر ذاته لذاته الأسئلة ويقدم لذاته الأجوبة. يكون دور الشخصيات في المحاورة الأفلاطونية عندئذ شيئا آخر غير تحقيق البعد الشفوي للقول، إنه يتمثل في تشخيص القوى التي تقف في وجه القول العقلاني أو اللوغوس الفلسفي أو تلك الموانع التي تمثل عائقا في وجهه فتقوم بالتالي بالتعبير عن رغبات الجسد أو عن شهوات النفس. قد تقوم هذه الشخصيات في بعض الأحيان، عندما يجسدها السفسطائيون وأتباعهم، أيضا بدور بيان النتائج الأخلاقية والمعرفية والسياسية التي تحصل عن رفض القول الفلسفي. أما بعض الشخصيات التي يصورها «أفلاطون» صغيرة السن (تياتيوس في محاورة تياتيتوس ومحاورة السفسطائي، و«سقراط» الشاب في محاورة السياسي وهو غير «سقراط» المألوف، و«سقراط» وهو شاب في محاورة برمانيدس، هذا إذا اقتصرنا على بعض الأمثلة) فتلعب دور تجسيد شباب الفكر إزاء مسائل مثقلة بمواقف السابقين هي مواقف قديمة تمثل تصورات «بدائية» بشأن الوجود، وتعبر الشخصيات عندئذ عن تحرر الفكر تجاه جميع رواسب المواقف والآراء القديمة.

لا بد إذن من إدراك أن كل ما قد يبدو للوهلة الأولى نظرية لدى «أفلاطون»، ليس في حقيقة الأمر سوى فرضية بمعنى أنه يكون عرضة للتساؤل

الجـدلي أو للتفكـير. وتعتبر مؤلفة الكتـاب أن ذلك هو مـا كان خاصية الفكر الفلسـفي لدى «أفلاطون» أي الفكر الفلسـفي عندما لا يتخلى عن أي من مقتضيات التفلسـف الحـق وذلك بأن يكون في آن إلهاما وجهدا شـاقا، وأحكاما وإقرارات ولكن في نفس الوقت سخرية تحمي الفكر من الانطواء على نفسه (السـكيزوفرينيا) داخل نسق وبالتالي من تحول التفكير إلى إثباتات أي إلى إيديولوجيا. يبدو هكذا أن الأفلاطونية تقوم على اعتبار أن العقل يجب أن يفرض قوانينه على الواقع مهما كان، على العالم وعلى الإنسـان وعلى المدينة ولكـن دون أن يخضع هو إلى أي إلزام سـواء حاولنا نحن أن نخضعه له أو أن يفرضه هو على نفسـه. وبعبارة أخرى فإن حرية التفكير تمثل شرط التلاقي مع الحقيقـة وإقامـة الصلة مع الحق. هناك شيء وحيـد لا يكون الفكر حرا في القيـام به، وليس من حقه القيام به حسـب «أفلاطون»، هو التخلي عن الرغبة في الفهم لأن ذلك سيكون التخلي عن ذاته بل وفي ذلك حرمان الحياة من أحد مقوماتها الأساسـية، فهذه الرغبة التي هي التفكـير لا تقل أهمية عن الرغبات الحيوية للجسـد وليسـت المتعة التي تحققها في الفهم بأدنى مـن اللذة التي تلبي رغبات الجسـد. وسـواء أبلغت هذه الرغبة نتيجة أم لا فإن سعيها سيكون قد قادهـا إلى الخلاص من المعتقدات ومن القيم التـي يكون العقل غير قادر على البرهنـة عليهـا أو تبريرها والتي لن تكون بسـبب ذلـك إلا مظاهر خضوع لطغيان الرأي.

لهـذه الاعتبـارات تنطلق مؤلفة الكتاب في شرحها لفلسـفة «أفلاطون» من مسـلمة مفادها أن ليس لـ«أفلاطون» فلسـفة، على الأقـل بالمعنى المتعارف عليه في هذا الشـأن، وأنـه بالنظر إلى الطريقـة التي كتب بهـا «أفلاطون» ما كتب على شـكل محـاورات، فإنـه لا يمكن أن نقـوم بعرض مـا ورد في كتاباته على شـكل تلخيص له أو إرجـاع له إلى جملة النظريات التـي تختزل فيها عادة فلسـفة أي فيلسوف على شـكل نسـق يتضمن دوما نظرية في الوجود ونظرية في المعرفـة وجملة من المواقف الأخلاقية والسياسـية. وهي تعتمد في موقفها هذا مسلمة أساسية مفادها أن المحاورة كنمط للقول الفلسفي أي كشكل لقول الوجود، تمثل وجهة نظر حاسمة في طبيعة الفهم الأفلاطوني للوجود وفي طريقة تصوره للفلسـفة كقول للوجود. ولهذا نجد أن صاحبة هذا الكتاب لكونها

تحاول اجتناب الوقوع في قراءة تفترض وجود «أفلاطونية» وهي قراءة ستكون لزوما قراءة تفسد تماما مقاصد التفلسف الأفلاطوني في رأيها، تحاول فقط أن تستخرج الخطوط العريضة للفكر الأفلاطوني وهي العملية التي يمكن بواسطتها اجتناب تحميل الفكر الأفلاطوني ما لا يحتمل والحال أنه قد أصبح من العسير وفي بعض الأحيان من المحال الوصول إلى هذه المعاني نظرا لكثافة طبقات التأويل التي تراكمت عليه عبر تاريخ الفلسفة.

يتمثل المنهج المتبع من قبل المؤلفة والذي فصلت الحديث فيه في أطروحتها للدكتوراه التي سبق ذكرها بالخصوص، وكما تتبين معالمه في كيفية تناولها للمسائل المدروسة في هذا الكتاب، في الاعتماد على النصوص بصورة مباشرة مع مراعاة علاقتها ببعضها داخل كامل المدونة الأفلاطونية مع الأخذ بعين الاعتبار المحيط اللغوي والثقافي العام الذي تتنزل داخله هذه النصوص في جملتها. يفرض هذا المنهج في نظر المؤلفة الوقوف عند»الحد الأدنى للتفسير» ضمن قراءة «داخلية» تسمح بتجنب التوسعة الاعتباطية التي يسمح بها التأويل عادة. سيكون هذا التحليل نظرا في الدلالة وليس في المضامين أو في البنية. وتمكن هذه الطريقة من الأخذ بعين الاعتبار سياق النص المدروس وأيضا روابط النص بالنصوص المحيطة به والقريبة منه. وإن المقصود بالسياق هنا هو السياق العام للمحاورات في جملتها ولكن أيضا السياق الخاص بكل محاورة ويشتمل ذلك على الظروف الخاصة بالحوار وبالشخصيات وبالأماكن وما إلى ذلك. فليس السياق مجرد إطار مسرحي لا معنى له وسيكون من المحال فهم المحاورة من جهة أبعادها الفعلية بدونه ولكن مع الانتباه إلى كون السياق ليس أكثر من عنصر لتغير الدلالة وليس العنصر الحامل بمفرده للدلالة مع ذلك. أما علائق القرابة أو الروابط بين النصوص المختلفة فهي تساهم على نحو أكبر في فهم الدلالة، على أن ذلك يعني وضع القول في إطاره النصي وفي نفس الوقت وضع الكلمات في سياقها داخل القول. تشكل مجموع هذه الروابط الحقل الدلالي والذي هو ليس سوى التعبير الذي يترجم ما يسميه «أفلاطون» «فرضية» حيث يندرج كل نمط تفكير ضمن سياق فرضية تخص طبيعة الوجود من جهة وحدته أو كثرته ومن زاوية كونه متحركا أم على العكس كونه ثابتا، كما تتعلق بالعلاقة التي يمكن أن تتأسس من جراء هذه الطبيعة

المفترضة مع القول (محاورة برمانيدس). لهذا تتغير الدلالات الممكنة للعبارات المستعملة بحسب ما إذا كنا قد اعتمدنا هذه الفرضية أو تلك، أي بحسب ما إذا كنا في حقل دلالي أو آخر.

ليس بالإمكان في هذا التقديم الموجز تحديد جميع مزايا هذا المنهج ولكن يمكن أن نقول بأنه يلتزم بمبدأ قصد يقوم على رفض القبول بالقراءات الاستردادية للفكر الأفلاطوني وهي القراءات التي تفسر فكر «أفلاطون» على ضوء ما تجسدت فيه الفلسفة عبر تاريخها من مذاهب ونظريات وتفرض تفسيره تبعا لذلك داخل أفق النظريات الأفلاطونية المحدثة. ولعل أبرز مثال على ذلك هو تأويلات مقال محاورة الجمهورية بشأن الخير (الفقرة 509ب) والتي تجعل الخير «ما بعد الماهية»، وهو الأمر الذي يجعل هيدغر يبني تصورا لتاريخ الفلسفة برمته على أنه قد كان تاريخ الميتافيزيقا. وتلاحظ صاحبة الكتاب في الخاتمة التي تهتم بمسألة الخير، أن الوقوف عند حد ما يقوله النص الأفلاطوني لا يسمح في هذه الحالة بأن نقبل بتفسير ما يقوله «أفلاطون» في هذا الأمر على أنه يعني أن الخير يكون بعد المعقول على نحو ما تفعل ذلك الأفلاطونية المحدثة، وأنه سيكون من اللازم بالتالي أن نشكك بصورة أكبر في التأويل الهيدغري الذي سيرى في الخير لاحقا ما يكون «بعد الوجود» (وهو ما يبرر كامل الفهم الهيدغري لتاريخ الفلسفة على أنه تاريخ الميتافيزيقا)، إذ يكفي لاجتناب ذلك أن نأخذ بعين الاعتبار أن الأمر يتمثل في النص الأفلاطوني بمبالغة. وتبين صاحبة الكتاب أن الخير يدخل ضمن المعقول وأنه يمثل في هذا المجال القمة، على أن هذا التأويل لا يعفي مع ذلك من ضرورة التساؤل بشأن ما يمكن فعلا أن يعنيه عندئذ هذا الوضع المسند إلى الخير.

نتبين هكذا أن الفرضية المعتمدة لتفسير «أفلاطون» من قبل المؤلفة هي مراعاة ما يقوله «أفلاطون» حرفيا، وهو ما يفترض وجود تناسق داخلي في النص الأفلاطوني ولكن دون أن يعني ذلك وجود نسق، وعندما تواجهنا صعوبات في الفهم تعود إلى غموض ما يقوله «أفلاطون» بالنسبة إلينا، فسيكون عدم تعارض النص الأفلاطوني بصورة صريحة مع التأويل المقترح الذي يكون متفقا مع مبدأ القصد، هو ما يمكن اعتباره الحد الأقصى الذي يجب على التفسير عدم

تجاوزه. ليس التعفف الذي يميز هذا النهج في القراءة ويجعل التفاسير المتحصل عليهــا تقف عند «الحد الأدنى من التفســير» مظهرا للكبت أو لرقابة ذاتية قد يكون أن الشارح يفرضها على نفسه تجاه النص موضوع نظره فتمنعه من تقديم أي تأويل شــخصي، فليــس هذا المنهج في وفائه للنص منهجــا «انغلاقيا»، وهو يسمح بأن نرى أن «أفلاطون» قد كان متعددا خلال تفكيره الطويل من جهة أنه لا يقوم بالتركيز على نفس الجوانب من المسائل التي ينظر فيها ولكنه يبقى دوما وفيا لمقاصده الفلســفية الأســاســية. هذا الوفاء ليس وفاء لمذهب أو لنسق، فالتناســق في الفكر الأفلاطوني هو تناسق فكر يشــتغل كقوة على التفريق وعلى القطيعة وعلى التراجع، الذي تجســده الممارسة الجدلية وهو ما يستبعد تماما أن يقع هذا الفكر في الانغلاق على نفسه ميتافيزيقيا أو دلاليا.

فالفلســفة بالنســبة إلى «أفلاطــون» تكون قــدرة (ديناميس) وهــي اندفاع (هورمــي) وهــي قوة (رهومــي) ورغبة (إيــروس). وتتحدد القــوة بطبيعة فعلها وبالــشيء الذي تفعل فعلها فيه، وبالشيء الذي بــه تنفعل وكيف تنفعل. ومن هذه الزاوية ســتكون الفلســفة كقوة على الفعل تؤثر في القول لكي يكون قولا جميلا (أي معتدلا حسب محاورة السفسطائي)، ويكتشف القول تحت تأثير الفلســفة كقوة، قدرته على أن يكون حوارا. أما من جهة الانفعال فستخضع الفلســفة إلى فعل المعقول وســتكون بفعل ذلك تذكــرا للماهيات. يجب أن تقرأ كل محاورة من محاورات «أفلاطون» على أنها تمثل تشــخيصا لرغبة تكون مرتبطة بالحقيقة وفي علاقة بالعلم الذي تكون تحصيلا له بخضوعها للتشابك المناســب للمثل وأن تعتبر الفيلوصوفيا التي تجسدها كل محاورة، شيئا يستطيع أن يؤثر في الطبع ويجعل منه طبعا قادرا على الشجاعة حتى يتصدى لكل القوى الناجمة عن التربية الفاسدة، فيكون طبعا فلسفيا لا ينفعل إلا بالمعقول.

لا شك أن كل قراءة لـ«أفلاطون» تمثل بشكل ما عملية إيقاف للفكر الذي يختلج داخل المحــاورات الأفلاطونية، على أن الطريقة الأمثل للحد من عواقــب هذا الإيقــاف تكون عملية فهم القوى التي تمــارس فعلها في القول مــن جهة كيفية اســتعماله بهدف تخليصه مــن اللامعقولية والعمل بواســطة هــذا القول على التفكير. ولا شــك أن عملية الإيقاف التي تمثلها القراءة قد

تأخذ شكلا آخر بأن تكون نظرا في المحاورات من جهة مضامينها لتقطع هكذا الحوار وتعيد صياغته على شكل قول واحد بشأن مضمون موضوع القول، على أن ما سيقع التخلي عنه هكذا لن يكون الشكل الطريف للنص الأفلاطوني وإنما المقاصد الفعلية له. و يحصل هذا النمط من الإيقاف عادة من جراء القراءة البنيوية التي تكون على شكل نظر في البنيات التي ترتسم بفعل هذا الإيقاف عينه على أن ذلك هو ما سيسمح عندئذ بقراءة المحاورة كطبقات من الدلالة وكمستويات من المضامين. ولو أن المؤلفة قد اختارت منهجا آخر في قراءة «أفلاطون» فليس ذلك لأن المناهج الأخرى هي رديئة في حد ذاتها وإنما لأن طبيعة التصور الأفلاطوني للفلسفة الذي تحافظ فيه الفلسفة على معناها الأصلي كفيلوصوفيا يقتضي نمطا آخر من التحليل وهو ما يوفره المنهج الدلالي حسب رأيها.

يمكن هذا المنهج من تحقيق نمط من التأويل يكون «الحد الأدنى من التفسير»، على أن مؤلفة الكتاب لا تتوهم بكون هذا المنهج يكفل دون سواه تقديم الحلول لجميع المشاكل التقليدية التي قد كان على شراح «أفلاطون» حلها والتي كانت نظرا في الكيفية التي تتيح توخي المبدأ المنهجي الأنسب لقراءة «أفلاطون»: التطور أم البنية والقراءة الذرية أم إعادة الصياغة بحسب القضايا والمضامين. فهذه المشاكل قد كانت ولا تزال موضع خصومات لا حل لها. ولكن يبدو أن الطريقة المقترحة من قبل مؤلفة هذا الكتاب تسمح بصورة فعلية باجتناب هذه المشاكل، وذلك أن طبيعة هذه المشاكل كما حلولها ليست قضايا منهجية صرفة. فالتفسير التطوري يفترض تقسيم النصوص الأفلاطونية إلى مباحث ويفترض وجود تناقضات وبالأحرى حدوث تبدلات في كيفية نظر «أفلاطون» في هذه القضايا. وإن القراءة النسقية تفترض بدورها وجود تفسير لهذا التطور على اعتبار كونه يمثل تطورا مذهبيا. ولا شك أن المنهج البنيوي الذي بالرغم من كونه يؤكد على وجود تلازم بين المضمون والمنهج، يعطي بدوره في نهاية الأمر الأولوية للمدلول على حساب الدوال. فهو يعتبر المسائل التي تتعلق بالتسمية وجميع التقابلات بين القوى التي تجسدها الشخصيات في المحاورة الأفلاطونية والتي قد تكون تهديدا يعيق الوقوف على بنية متماسكة على أنها عرضية وليست إلا أمرا ثانويا لا يجب أن يكون له

حســاب في عملية القراءة. ولأن هذه المناهج تقوم بتضعيف المشــاكل الخاصة بفهم «أفلاطون» أكثر مما تســاعد على تيســير هــذا الفهم، فقد بــدا أن القراءة «الداخليــة» التي تقترحها «مونيك ديكســو» لا تمثل عملية كبت ذاتي لدى الشــارح يمنع من فهم المقاصد القصوى لـ«أفلاطون»، بل وكونها تســمح حقا بتوسيع فهم المحاورات توسيعا يسمح بالنظر فيها من زاوية الفلسفة ذاتها، وليس ذلك أقل مزايا هذا الكتاب الذي يمكن أن يعتبر من هذه الزاوية على الأقل مساهمة فعلية وحاسمة في الدراسات الأفلاطونية.

حبيب الجربي

أفلاطون

الرغبة في الفهم

المقدمة

[7]

«أفلاطون، هو الفلسفة، والفلسفة هي «أفلاطون».
«إمرسون»،
«أفلاطون، أو الفيلسوف.

إنّ «أفلاطون» هو بالتأكيد، من كل العصور الإغريقية القديمة، الفيلسوف المعروف بالنسبة إلينا أكثر من سواه. وفي ما يخص الأعمال التي وصلتنا حاملة لاسمه، فإن لدينا منها، على الأرجح، أكثر مما يلزم وليس أقل مما ينبغي، ومن هنا جاءت الخصومات التي لا حصر لها بخصوص صحتها، وهي الخصومات التي هدأت قليلا منذ وضع المنهج الأسلوبي وتطبيقه بالإعلامية. تعرض علينا **الرسالة السابعة**، سواء أكانت صحيحة أم لا، قصة حياته، وبالخصوص مغامراته الصقلية، ويعطينا «ديوجينس اللايرسي» Diogène Laerce عنه بإطناب، طرائف مشكوكا فيها تاريخيا، ولكنها دائما ذات دلالة. إن «أفلاطون»، إذن، معروف بالفعل من جهة حياته كما من جهة أعماله. ومع هذا، وإذا ما سلمنا بما يقوله هو، فسيكون لم يتكلم بتاتا ولم يكتب أبدا. إن محاوراته مليئة بأسماء الأعلام، ولكن اسمه لم يرد إلا ثلاث مرات بصورة عابرة (تقول محاورة **فيدون** على سبيل المثال: «إن «أفلاطون»، على ما أظن، قد كان مريضا»). لا توجد بالتالي فلسفة «لأفلاطون». ويعود ذلك لسبب وجيه وهو أن «أفلاطون» هو الفلسفة. فمعه هو، قد كفت الفلسفة عن كونها بحثا في الطبيعة، أو استكشافا سفسطائيا لنفوذ اللغة ولحدودها، وأصبحت فلسفية بالمعنى الذي لم نكف منذ ذلك الوقت، عن استعمال هذه العبارة وفقا له، وبحسب المعنى الذي لعله ينبغي، أن نحتاط لئلاّ نكفّ، مهما كان، عن استعمالها وفقا له. والفلسفة بالنسبة إلى «أفلاطون»، هي في نفس الوقت، «حب رهيب» للحقيقة، وممارسة لعقل يسأل،

كي يفهم ما يكون الواقع فعلا، بشأن ما إذا كان هذا الأخير قابلا للعقلنة بالتمام، أو أنه، لكونه متغيرا وممزوجا بالحدوث وبالخصوصية واللايقين، لا يمكن أن يكون كذلك إلا بصورة تقريبية. وعن هذه الأسئلة، تقترح المحاورات حلولا لا تنفصل أبدا عن منظور ما، وتتموقع دائما داخل أفق نظر جديد ممكن.

"هل كان «أفلاطون» دغمائيا؟" لقد كان «ديوجينس اللايرسي» بهذا السؤال، من بعد، لسان حال لصدى مشكل، قد اتخذ في فترات مختلفة صياغات متعددة، من قبيل: هل يمكن أن يتشكل [فكر «أفلاطون»] في نسق، وهل ينبغي التمييز بين المحاورات [8] المعضلية التي لا تزال سقراطية، والمحاورات الميتافيزيقية التي ستكون، في ما يخصها، أفلاطونية؟ هل إنه قد قطع في محاورة السفسطائي مع نظرية المثل، ليصبح بصورة أكثر عقلانية، تجريبيا، أم يجب، على العكس، أن تكتشف لدى «أرسطو» Aristote، وحدة نسق خفي وباطني، ليست المحاورات بالنسبة إليه، سوى تعبيرات شيقة وممتعة، وجزئية عنه؟ وهلم جرا، ولكن، إذا ما كان بالإمكان أن يقع تقديم مثل هذا القدر من الحلول المتناقضة، فلا شك أن المشكل قد وقع طرحه بطريقة رديئة. «فأفلاطون» لم يكن، لا بصورة كاملة، ولا في بعض المراحل (المتأخرة حسب البعض والوسطى حسب البعض الآخر)، دغمائيا، وهو بدرجة أكبر، لم يكن شكوكيا. إذ أن العلم بما ليس الواقع، هو بالنسبة إليه، علم قد سبق، وأن قول ما هو الواقع، لا يكون ممكنا إلا بشرط اختراع مراوغات و"حيل"، تكون قادرة على الإمساك به. لا يتمثل الخيار بالنسبة إليه بالتالي، في الخيار بين إقرار نظرية أو نظريات متعددة، وبين رفض كل نظرية، إذ بالرغم عن كون البحث لا يصل إلا إلى نتائج سلبية، فهو يشتمل على النتيجة الأكثر إيجابية من بين جميع النتائج، وهي: تحرير الفكر مما كان يعتقد معرفته. وفوق هذا، تعرف كل نتيجة إيجابية بأنها حاصل فكر، سيجد فيها دوما دفعا كافيا لمعاودة النظر في المشكل على نحو آخر. إن ما ينبغي أن يقرأ، أولا وبالذات، في جميع المحاورات، هو هذه الحركة التي تتمثل في تربية الروح ذاتها، والتي تجد في كل سؤال يطرح، فرصة لتصبح أكثر تعقلا وأكثر إبداعا. لقد مكث «أفلاطون» سقراطيا من البداية وإلى النهاية، غير أنه يضيف إلى ذلك الوعي

الساخر والمرتاب بشأن كل رأي وكل يقين، القوةَ على رفع كل واقع إلى أقصى درجة من المعقولية الممكنة.

واضح إذن أن الكتاب التالي ليس محايدا. لقد كان «أفلاطون» دوما، ولا يزال، «أفلاطونَ» شخص ما، أو فترة ما، أو مدرسة فلسفية ما، أو منهج تحليل ما؛ بل وإنه قد كان موضع تقديس أو بغض، وهذه أشياء لافتةٌ للانتباه فعلا، عندما يتعلق الأمر بفيلسوف. وليس بالإمكان استحضار هذه التأويلات المختلفة هنا، فكتاب برمته يكاد لا يكفي لذلك. إنني بدوري إذن قد اقترحت «أفلاطونا»، وعذري الوحيد هو أنه من المحال، على الأرجح، أن نفعل غير ذلك، إذ بالنظر إلى الطريقة التي تصرَّف بها، لا يمكن أن نعرض ما يقوله على شكل تلخيص له، وإنه ينبغي أن نفهم ما يفعل وكيف يفعل، وبالتالي، وبالضرورة، أن نفهم تبعا لطريقته هو في الفهم. لقد قمت إذن بالحسم بشأن عديد النقاط، ولكن يمكن أن نجد في البيبليوغرافيا، الإشارة إلى الدراسات الأساسية والمختلفة المرتبطة بالمسائل والنصوص المدروسة. أرجو فقط أن أكون قد نجحت في إبراز خطوط عريضة: يبين الفصلان الأولان أهمية اللغة من جهة علاقتها بالفكر وباللسان المشترك، وتدرس الفصول الثلاثة التالية، الفرق بين الماهيات والأشياء التي في صيرورة، وهو فرق أنطولوجي يستدعي فروقا إبستيمولوجية؛ وقد وقع تخصيص الفصلين الأخيرين، لواقعات لا يمكن أن تكون موضع نظر جدلي وهي: الروح والمدينة والعالم.

[9] وإلى جانب الصعوبة التي تمثلها كل عملية تقديم لفيلسوف كبير، قد انضافت الصعوبات التي تخص «أفلاطون». لقد كان الفكر الأفلاطوني باستمرار، في حوار مع فكر السابقين له، «هيرقليطس» Héraclite أو «برمانيدس» Parménide، و«بروتاغوراس» Protagoras أو «غورجياس» Gorgias، على سبيل الذكر، ولقد قمت بتوضيح هذا الإطار كلما لم يكن غنى عنه، ولكن بشكل محدود جدا، وباختصار شديد. لا يمكن أن يكون العرض التأليفي إلا عرضا لقضايا: ستصبح هكذا، وتبعا لذلك، الحركة المميزة لكل محاورة، بمداوراتها ومعاوداتها، مفككة بالضرورة. لقد وقع في أغلب الأحيان، إهمال حركة ذهاب الأسئلة والأجوبة وجيئتها، ولم يقع رسم طبيعة المتحاورين إلا

بصورة استثنائية، وقد اعتبرت الفواصل على أنها كذلك، كما قد وقع حذف مؤشرات الزمان والمكان. فهذا الكتاب هو بالتالي، في قسط كبير منه، نتيجة لحرمان متعدد الوجوه، وهو حرمان ليس أقل ما فيه، أن الغرض قد فرض علينا عدم التعرض إلى فرقة السفسطائيين حول «بروتاغوراس»، وإلى خاتم وأحذية «هيبياس»، وإلى «سقراط» وهو يمسح على شعر «فيدون»، وإلى «ألقيبيادس» ودخوله عنوة مع جماعته من السكارى، وإلى برودة ظلال ضفاف الـ«إليسوس»، وإلى غناء الصراصير، وإلى الفجر والظهيرة، وهي كلها أشياء تصدح، وصولا إلى محاورة **النواميس**، بكامل حضور العالم الذي تقتلع منه المحاورة والذي تتجذر فيه مع ذلك، وبكل صخب الحياة، الذي لا يسكته التأمل إلا لكي يعطيه صوتا أكثر وضوحا. وما على كل قارئ إذن، إلا أن يكتشف الجمل والصور التي ستسكنه هو بدوره. ليس من اللازم تحريك الرغبة في قراءة «أفلاطون»، ولا تمجيد المتعة التي يحدثها ذلك، فهو يتكفل بذلك بنفسه.

إنني أحرص على أن أشكر بكل إخلاص «جان-إيف شاتو» Jean-yves Château، و«ديمتري إل المور» Dimitri El Murr و«آني لاريفي» Annie Larivée الذين قرؤوا هذا الكتاب بكامله، وقد أمدوني باقتراحاتهم وتشجيعاتهم. ولقد قبل «لوك بريسون» Luc Brisson مراجعة البيبليوغرافيا، التي استفادت بشكل كبير كذلك، من المعلومات المقدمة من طرف «فولكران تايسيرانك» Fulcran Teisserenc. وأخيرا ومرة أخرى، شكرا «لجان» الذي يعرف تماما أنه بدونه لاشيء كان سيكون ممكنا.

المصادر المستعملة

[11][استعملت مؤلفة الكتاب في نصها، جملة من الشواهد من مؤلّفات ‹أفلاطون›، ومن مؤلفات أخرى، ضبطتها في هذا الموضع من الكتاب تحت عنوان "الاختصارات المستعملة". ولم يبد مجديا استعمال اختصارات العناوين في هذه الترجمة، حيث قد يبدو بعضها كما لو كان كلمة عربية كاملة المعنى ولذلك وقع إدراج العناوين كاملة على النحو الوارد أسفله. ولأن أغلب محاورات ‹أفلاطون› تحمل أسماء أعلام، فقد تم رسم عناوين المحاورات بالخط الغليظ كما هو متعارف عالميا، أما إذا كان المقصود الشخصية فقد تم رسمها على غير ذلك النحو بالخط العادي، كما وقع وضع عبارة "محاورة" قبل العنوان كلما كان في ذلك حاجة لاجتناب لبس محتمل بحسب السياق. وتجدر الإشارة أيضا، إلى أنه قد تم الالتزام في ترجمة الشواهد باختيارات مصادر النقل التي استعملتها مؤلفة الكتاب، علما وأنه قد تم الرجوع إلى الترجمات العربية المتوفرة القديم منها والحديث، ولكن دون التزام آلي باختيارات الترجمة التي ذهب إليها أصحابها، وذلك حرصا على مراعاة مقاصد صاحبة الكتاب.] (المترجم)

‹أفلاطون›:

الدفاع عن ‹سقراط› *Apologie de Socrate*

المأدبة *Banquet*

خرميدس *Charmide*

قراطيلوس *Cratyle*

قريتياس *Critias*

قريطون *Criton*

أوثيديموس *Euthydème*
أوتيفرون *Eutyphron*
غورجياس *Gorgias*
هيبياس الأكبر *Hippias*
هيبياس الأصغر *Hippias mineur*
إيون *Ion*
لاخيس *Lachès*
النواميس *Lois*
ليسيس *Lysis*
منكسينوس *Ménexène*
مينون *Ménon*
برمانيدس *Parménide*
فيدون *Phédon*
فايدروس *Phèdre*
فيلابس *Philèbe*
السياسي *Politique*
بروتاغوراس *Protagoras*
الجمهورية *République*
السفسطائي *Sophiste*
ثياتيتوس *Théétète*
طيماوس *Timée* [12]

‹أرسطو›:

الأخلاق لنيقوماخوس *Ethique à Nicomaque*
الميتافيزيقا *Métaphysique*
أجزاء الحيوانات *Parties des animaux*
الفيزياء *physique*
الدحوض السفسطائية *Réfutations sophistiques*

أفلاطون

«ديوجينس اللايرمي» Diogéne Laërce

حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم

«ديلز-كرانز» Diels-Kranz

مقطوعات لما قبل السقراطيين (بالألمانية) *Fragmente de Vorsokratiker*

«هوميروس» *Homère*

الأوذسة *Odyssée*

«أفلوطين» *Plotin*

التاسوعات *Ennéades*

«كسينوفون» *Xénophon*

المخلفات التذكارية *Mémorables*

صحة المحاورات وترتيبها الزمني

[13] يفسر الحماس الذي كان «أفلاطون» موضوعا له، من قبل مدارس الأفلاطونية الجديدة ومن قبل المسيحيين المتأثرين بمذهبهم، دونما شك، لماذا حظيت أعمال «أفلاطون» بنقل مستمر.

النقل

تكلفت الأكاديمية، بعد موت «أفلاطون»، بنشر المؤلفات غير المنشورة في حياته، وهي محاورة النواميس ومقطع من محاورة قريتياس، وكانت الأكاديمية قد تولت، مثلما سبق أن فعلت ذلك في حياة الأستاذ، أمر نشر المحاورات في العالم الإغريقي. ويسمح العدد الكبير للنسخ المتداولة، بافتراض أنه قد توفرت في ذلك الوقت، مخطوطات متقنة وأخرى مليئة بأخطاء بدائية أو مصححة بصورة اعتباطية. ويثبت ذلك اكتشاف مقطوعات على بردي من نوعية رديئة، وهو الأمر الذي يؤكد امتياز المخطوطات التي بفضلها نقرأ نحن، «أفلاطون». يعود المخطوطان الرئيسيان إلى نهاية القرن التاسع، والمخطوط الأقدم فيهما هو "الباريسينوس 1807"، المحفوظ في المكتبة الوطنية لباريس؛ والثاني هو "البدليانوس 39"، وهو متأخر قليلا عن الأول ومحفوظ في مكتبة "بدليان" بأكسفورد. ومن المحتمل أن يكون الجد الأكبر لمخطوطاتنا، نسخة تعود إلى القرن السادس، وهي النسخة التي كانت متداولة في الأوساط الأفلاطونية المحدثة، والتي هي بدورها أصل منسوخ من "كتاب البطريق" الذي من المحتمل أنه النسخة القديمة التي كان يمتلكها «فوسيوس» (صانع النهضة البيزنطية)، والمحشاة والمصححة من قبله.

لقد لقيت أعمال «أفلاطون» ناشرا جديرا بها في «أريسطوفان البيزنطي» (حوالي 257 - 180)، الذي قام بتوزيع المحاورات على خمس ثلاثيات، ولكنه ترك عددا من المحاورات دون تصنيف. أما «تراسيل» Thrasylle (وهو فلكي «تيباريوس» Tibère، القرن الأول بعد المسيح) فقد ذهب، نظرا لتأثره بنشرة «أتيكوس» Atticus صديق «شيشرون» Cicéron، بمساعدة الأكاديمي «درسيليديس» Dercyllidès في رباعياته التسع (وهو الترتيب المتبع في المخطوطات الوسيطة)، إلى قبول أعمال قد استبعدها القدامى أنفسهم، أو شككوا فيها، رغم كونهم كانوا أقل عناية منا بمسألة الصحة. وليست شبه العناوين المسندة للمحاورات، من عمل الإسكندريين (فـ«أرسطو» في استعماله لمحاورة **فيدون** يرجع إلى محاورة "عن الروح")، ولكن فهرس «تراسيل»، يسند [14] بانتظام، لكل محاورة، شبه عنوان يبين موضوعها، وآخر يبين "طابعها" (في المنطق، في الأخلاق، وهكذا). وبدأ النقل الحديث للأعمال الكاملة، مع الترجمة اللاتينية لـ«مارسيل فيسان» Marcile Ficin، الصادرة بفلورنسا في 1482. وصدرت الطبعة الأولى (برنسبس) للنص الإغريقي، التي يعود الفضل فيها لـ«ألدي مانوشي» Alde Manuce، في البندقية في 1513. وفي سنة 1578، في جنيف، وضع «هنري إستيان» (أستيفانوس) Henri Estienne (Stéphanus) في عمودين، على نفس الصفحة، النص الإغريقي والترجمة اللاتينية لـ-"جان دي سار"، على أن كل عمود قد قسم إلى خمس فقرات، محشاة من الألف إلى الواو؛ وقد جاءت من هنا العادة المتمثلة في الاستشهاد «بأفلاطون» بحسب ترقيم الصفحات في المجلدات الثلاثة عند إستيان، متبوعة بحرف الفقرة. وبدأت الدراسة العلمية للنص مع المقابلة بين النصوص التي قام بها بيكّار، الذي تمكن، بفضل عمليات النهب التي قام بها نابليون من مكتبات أوروبا، من الاطلاع على سبعة وسبعين مخطوطا.

الصحة والترتيب الزمني

لم يكن أحد تلاميذ «أفلاطون» ليعتبر نفسه منتحلا، عندما قام بإضافة **ملحق النواميس** للكتب الإثني عشر لمحاورة **النواميس**: إنه لم يفعل، حسب اعتقاده، شيئا غير إتمام تعاليم الأستاذ. ولقد وجد، مرات عديدة خلال القرن التاسع عشر، علماء في الفيلولوجيا [فقه اللغة] يقبولون أو يرفضون، صحة كل محاورة

وصلت تحت اســم «أفلاطون». وانتهى هذا الوســواس عندما اقترح ل. كامبل في 1867 معيــارا موضوعيا، هو: الخصوصيات اللاإرادية في اللغة (مثل الأدوات النحويــة والأشــكال الأســلوبية وتعاقب الأصــوات...). وهــذا الأمر هو ما يستعمل كمبدإ لمنهج القيس الأسلوبي (stylometrie) عند «لوتوسلافسكي» Lutoslawski (في 1897)، والــذي أمده الفهرس الإعلامــي عند ل. «براندوود» Brandwood (1976)، بوســيلة غــير قابلة للقدح فيها. وهنــاك حاليا، بصفة عامة، توافق على ست وعشرين محاورة.

كان التابعون «لأفلاطون» وناشروه القدامى، يســعون إلى بناء نسق، أكثر من الســعي إلى ضبط مراحــل فكر. وقد بقي ذلك هو منظور «شــلايرماخر» Schleirmacher، في ترجمته الألمانية للأعمال الكاملة (في 1807)، وكان "كــ فــ «هرمان»" (في 1839) أول من أولى عناية للســياق الزمني للمحاورات. وتوفر دراســات «براندوود»، التــي تجمع بين منهج القيس الأســلوبي وبين التلميحات التاريخية التي تحتوي عليها بعض المحاورات، الأرضية الصلبة لتقســيم يتكون من ثلاث مراحل، أولاها مقسمة إلى اثنتين.[15]

المرحلة الأولى (399 – 385):

[399: موت «سقراط»].

ـ الأعمال الأولى (399– 390):

هيبيــاس الأصغــر - أوتيفــرون - إيــون - بروتاغــوراس - الدفــاع عن ســقراط - قريتون - لاخيس - خرميدس.

[388: الرحلة الأولى إلى صقلية، 387: تأسيس الأكادمية.]

ـ مرحلة انتقالية (390 – 385):

غورجياس - مينون - هيبياس الأكبر - أوثيديموس - ليسيس - منكسينوس - (الكتاب الأول من الجمهورية : ترِاسياخوس؟).

المرحلة الثانية (مرحلة النضج): 385 – 370.

المأدبة - قراطيلوس - فيدون - الجمهورية - فايدروس.

المرحلة الثالثة (370 – 347):

[366: الرحلة الثانية إلى صقلية، 361: الرحلة الثالثة إلى صقلية].

برمانيدس - ثياتيتوس - السفسطائي - السياسي - فيلابس - طيماوس - قريتياس- النواميس، [الرسالة السابعة والرسالة الثامنة؟].

الأعمال التي من المحتمل كونها منحولة:

ألقيبيادس الأول - مينوس - ملحق النواميس - ألقيبيادس الثاني - هيباركوس- المتنافسون - تياجيس - كليتوفون - الرسائل.

الأعمال التي تأكّد كونُها منحولة:

ديمودوكوس - سيسيفوس - ألكيون - إريكسياس - أكسيوخوس - عن العادل - عن الفضيلة - التعريفات.

ويبقى ممكنا، مع هذا، أن يكون «أفلاطون» قد عاود كتابة مؤلفاته في مراحل مختلفة:هناك كاتب مجهول، هو صاحب تعليق على محاورة **ثياتيتوس**، كانت له معرفة بمدخلين مختلفين للمحاورة؛ ويبدو أن القدامى قد كانوا يحسبون الكتاب الأول من محاورة **الجمهورية**، محاورة منفصلة هي **تراسيماخوس**. أما ترتيب المحاورات داخل كل مرحلة، فقد ترك، ما عدا عند وجود إشارة صريحة من عند «أفلاطون»، لتقدير المفسرين. لم يكن «أفلاطون» قد كتب شيئا قبل موت «سقراط»، ومع ذلك، فهناك طرفة يرويها «ديوجينس اللايرسي»، تصور «سقراط» وهو يصيح عند قراءة «أفلاطون» لمحاورة **ليسيس** قائلا: "ما أكثر التخيلات التي صنعها هذا الفتى حولي!" إن الحذر لازم بالتالي في ما يتعلق بجميع هذه المسائل.

الفصل الأول

الكتابة على شكل محاورات

[17]"إن المفارقة الأولى للمدونة الأفلاطونية هي أنها موجودة." لقد كانت أعمال «أفلاطون» و«أفلوطين»، الأعمال الوحيدة، من بين الأعمال الفلسفية للعصور القديمة، التي تم نقلها إلينا بكاملها؛ والحال أنه يوجد في الكتابات الأفلاطونية رفض للكتابة كوسيلة تعليم («فايدروس»)، وكأداة حكم (السياسي)، وكوسيلة تواصل (**الرسالة السابعة**). أما المفارقة الثانية، فهي أن الغالبية العظمى لنصوص «أفلاطون»، قد وردت على شكل محاورات؛ والحال أنه حينما يتفق «سقراط» و«أديمانتس»، وذلك في الكتاب الثالث من محاورة **الجمهورية**، على التمييز بين نمطين من التعبير(لكسيس)، هما السرد والحوار المباشر، فإن «سقراط» يصرح بأنه في الدولة على نحو ما يتصورها هو، سيكون الشكل الخالص للرواية هو ما يكون مسموحا به، وذلك بمقتضى المبدأ المزدوج لعلوية الوحدة (في التناغم وفي الطبقة وفي الوزن) على الكثرة، ونظرا لعدوى المحاكاة: إن من يحاكي طريقة الغير في الكلام، يصير مماثلا له، ويصبح غيرا. فالحوار، وهو شكل من **الميميسيس** [المحاكاة]، هو جنس يقود إلى فقدان هوية ذات المتكلم، وإلى ذوبانها لصالح كثرة أصوات غريبة. هكذا إذن ينضاف، إلى مفارقة عمل مكتوب يحتوي على نقد للكتابة، رفض للشكل الحواري، وهو رفض يقع التعبير عنه خلال حوار. إن الطريقة التي نفهم وفقا لها ما يبدو أنه بالفعل تنكر مزدوج للعمل من قِبَل صاحبه، وهو الذي يدين على ما يبدو، في آن واحد، الشكل "المحاكي" الذي كان قد اختاره لمؤلفاته، وتقنية التبليغ التي يستعملها، والتي هي الكتابة، ستكون مفتاح أي تأويل للمحاورات.

[18]

I. الكتابة

لو أن القسم الأخير من محاورة «فايدروس»، والرسالة السابعة بالخصوص، يمثلان إدانة لا رجعة فيها للكتابة، فإن الاستنتاج الذي سيفرض نفسه سيكون ما يلي: إن المحاورات، بما أنها مكتوبة، لا تقدم لنا بشأن فكر مؤلفها، فكره الحقيقي، أو على أقل تقدير، فكره الأكثر عمقا. إنها ستكتفي، في أحسن الأحوال، بالتلميح إلى أطروحات تم تعليمها شفاهيا، لحلقة ضيقة من الأتباع. ولكن، هل هناك إدانة حقا، وبأي شيء تتعلق، على وجه الدقة، هذه الإدانة؟

ما الذي لا ينبغي أن يكتب (الرسالة السابعة، 341 ب - 345ج)؟

تتضمن **الرسالة السابعة**، التي ليس بالإمكان أن نثبت صحتها بصورة يقينية، ولا أن نثبت بصورة قاطعة كونها منحولة، الرفض الأكثر جذرية، ليس للكتابة فحسب، وإنما على ما يبدو، لكل صياغة قولية بصفة عامة. ويتحامل فيها «أفلاطون»، أو كاتب الرسالة، على نص مكتوب لـ«دونيس Denys الثاني» طاغية «سرقوسة»، وهو يصرح علاوة على ذلك، بعدم معرفته بمحتوى هذا العمل، كما يهاجم فيها أيضا، جميع الذين "قد كتبوا أو سيكتبون... حول ما يمثل موضوع اهتماماتي". والحال أن «أفلاطون» يقول: "وبخصوص ذلك، فإنه لا يوجد، من طرفي أنا على الأقل، أي عمل مكتوب، وهو لن يوجد أبدا". عن أي شيء يكتب صاحب **الرسالة السابعة**، أنه ليس فقط لم يكتب، وإنما أنه لا ينبغي أن نكتب؟ هل يتعلق الأمر بالمبادئ الأساسية لنظرية سرية، أم على العكس، بشيء هو ما لا يمكن تبعا لذلك بالضبط، أن يأخذ شكل نظرية؟ حسب أصحاب التأويل الباطني، فهذا النص إنما يرجع إلى "النظريات غير المكتوبة" الوارد ذكرها لدى «أرسطو»؛ والحال أن كل النظريات، حتى الفلسفية منها، يمكن تماما أن تصاغ قوليا. تكون النظرية من جهة تعريفها، جملة المعتقدات والأطروحات الأساسية التي تعتبر يقينية: إنها تكون نهائية. وإن إثباتها بواسطة الكتابة، لن يفسدها بالتالي، بأي شكل من الأشكال. قد يكون السبب في عدم تدوينها كتابة هو، على الأرجح،

اعتبار أن العدد الأكبر من الناس، يكونون غير قادرين على فهم مضمونها. لا بد حينئذ من أن نعترف بأن محاورات «برمانيدس، والسفسطائي و«فيلابس» هي نصوص عسيرة، لم يمتنع «أفلاطون» مع ذلك، عن كتابتها. لا تكون النظرية في ذاتها غير قابلة للتبليغ، إنه يكون ممكنا فقط، ألا تكون مفهومة من قِبَل الجميع، ومن قِبَل أي كان. وتبعا لذلك، فليس السبب الرئيسي المقدم في الرسالة السابعة بشأن عجز المكتوب، هو أن المكتوب يكون في متناول الجميع دون تمييز، وإنما هو أن المكتوب يكون "غير قادر على أن يدخل في حركة"، وغير قادرعلى التبدل.

ينبغي إرجاع المقطع إلى سياقه. لقد انتهى كاتب الرسالة من رواية محادثاته مع «دونيس»، التي سعى من خلالها إلى التأكد من كون روح هذا الأخير قد كانت "تحت وطأة الفلسفة كما تحت تأثير اللهب"؛ أي أنه كان، بعبارة أخرى، يحاول أن يجعله يدرك كل ما تقتضيه الفلسفة من دراسات ومجهودات وصرامة، بل وما تقتضيه أيضا من نظام حياة، وقسوة على الذات. فالفلسفة، التي لا تنفصل عن حب للجهد،[19]، تتطلب ممن تحركه، الشجاعة على إعادة النظر في كل ما كان يعتقد معرفته، بل وأيضا في ما يكون في وقت ما، قد فهمه. ينبغي لذلك توفر شرطين هما: أن نمتلك قرابة طبيعية مع هذا النوع من الدراسات، وأن نفوز بالنجاة من التربية الفاسدة، أو أن نصمد في وجهها. لقد تم وصف نوع العلم الخاص بالفلسفة بأنه يكون مثل الإضاءة داخل الروح، وهو يكون إضاءة للعقل وبالعقل. ويكون هذا العلم حاصل عشرة طويلة معها، وحين نكون قد كرسنا حياتنا لهذه الممارسة، "فإنها فجأة، مثلما ينير الضوء عندما ينقدح اللهب"، يحصل "العلم في الروح ويتغذى حينئذ، بنفسه من ذاته فيها". وتقوم كل صياغة، مكتوبة كانت أو شفهية، نظرا لكونها تكون ثابتة وقارة، بإيقاف حركة العلم، الذي لكونه يكون داخليا بالنسبة إلى الروح، يتغذى بذاته من ذاته. ولقد أضاف كاتب الرسالة، مع هذا، بأنه لو كان ينبغي كتابة مثل هذا العلم، أو صياغته، فإنما من قِبَله هو قد كان هذا الأمر سيكون، بكل تأكيد، الأحسن عرضا. ولكنه ليس على يقين من أن ذلك سيكون إسداء خدمة بالنسبة إلى أغلب الناس، حيث العددُ القليل

وحدهم، يمكنهم أن يجنوا فائدة من ذلك، من بين أولئك الذين "يكونون قادرين، بفضل إشارة صغيرة، أن يجدوا بأنفسهم."

ليست الكتابة وحدها إذن، هي التي تكون غير قادرة على تبليغ علم من هـذا القبيل، إنه الكلام أيضا، وبنفس القدر. إننا لا نجد في هذه **الرسالة** إدانة للكتابة، بقدر ما نجد فيها إدانة لكل صياغة قولية تعتبر نفسها نهائية، سواء أكانت مكتوبة أو شفهية؛ وبقدر ما نجد فيها امتناعا عن توجيه القول إلى كل الذين، مهما كانت قدراتهم الذهنية (قوة الذاكرة وسهولة التعلم)، يكونون غرباء، من جهة طبعهم، عن نوع من التجربة. وإن ما يتجلى في النهاية أمرا غير قابل للتبليغ، هو هـذه التجربة، وإن احترام و"تقديس" تجربة الفكر، هو ما جعل صاحب **الرسالة** يمتنع عن الحديث عنها. فهي تجربة تكون، خلافا لأي تجربة أخرى، غير قابلة للنقل إلى الغير، وهي لئن كانت ستدرك مع ذلك، فلن يكون ذلك إلا من قبل الذين سيقتسمونها فحسب. والفيلسوف يتكلم انطلاقا منها، ولكنه لا يستطيع أن يتكلم عنها، (ولعله يمكن أن نرى في هذا السببَ الذي من أجله لم يكتب «أفلاطون» محاورة **الفيلسوف**، إلى الأبد). سيتعرف عليها كل الذين تكون لهم صلة قرابة بها، وذلك بممارستهم لها، دون أن تكون هناك حاجة لوصفها لهم، فهم إن كانوا قادرين على التعرف عليها، فإنما لكونهم يكونون أيضا قادرين على القيام بها.

كيف نكتب جيدا ونقرأ جيدا ونتكلم جيدا («فايدروس»، 274ب - 278و)

يجب أن تستعمل **الرسالة السابعة**، نظرا إلى عدم اليقين بخصوص صاحبها الفعلي، بحذر، وفي حدود ما تتقاطع مع نصوص موثوقة بصفة لا قدح فيها لاغير. أفليس حينئذ، أن القسم الأخير من محاورة **فايدروس** يتضمن نقدا مفصلا بصورة واسعة للكتابة، بما سيبرر قراءة أكثر جذرية من هذه التي وقع تقديمها؟

[20]القول الحسن والكتابة الحسنة

يطرح «سقراط»، في وجه الذين يتفاخرون بامتلاك وبتنظير فن القول المسألة التالية: "أما القول، فينبغي أن ننظر كيف نقوله ونكتبه على النحو الأجمل".

يتبع القول والكتابة فنا واحدا، وبحسب وجهة النظر هذه، فإن الفرق بينهما ينعدم. ليس التمييز المطلوب إنجازه بالتالي، التمييز الواقعي بين الأثر المكتوب والنطق الصوتي، أي بين المسموع والمرئي؛ على أن التمييز الوحيد الذي له وجاهة، يكون ذاك الذي يقابل بين الأقوال الصادرة عن أولئك الذين يهتمون بالحقيقة، ويملكون العلم بما يتكلمون فيه، وبين أقوال أولئك الذين يعتبرون هذا العلم غير لازم أو محالا، ولا يضعون في الحسبان غير ظاهر الحق وغير الإقناع. ولئن كان أسياد الكلام القضائي والسياسي، يحتقرون مهنة الكاتب التي تجعل محرر الأقوال في مأمن من الصراعات العمومية، وهي المهنة التي تمثل عملا مأجورا، وتكون بالتالي مهينة، فإنهم لا يحتقرون بتاتا مع ذلك، عمل الكتابة. فهم يطمحون، على العكس، إلى خلود كتاباتهم، ويرون فيها وسيلة ليكتسبوا صفة "الكاتب الخالد والشخص المساوي للآلهة". لا يتعلق الأمر إذن، خلال هذا التحليل الأول، بالكتابة وإنما بالممارسة المتمثلة في نظم الكتابات، وفي الشروط الضامنة لحسن نظمها. وتأخذ عبارة "مكتوب" عندئذ، معنى مجازيا على النحو التالي: إن كل قول يكون محكوما بالتأثير المزدوج الذي يروم إحداثه ـ على الآخرين، بأن يجعل منهم مشاهدين غير قادرين سوى على الموافقة أو الرفض ـ وعلى صاحبه الذي من المحسوب أنه يخلده، هو قول "مكتوب". وسواء مر هذا القول عبر رنات الصوت، أو عبر علامات تخطها اليد، فذلك لا يغير شيئا من الخطإ المزدوج الذي في مبدئه؛ ذلك أن قيمة القول لا تعود إلى قوته على الإقناع، ولا إلى كونه سيبقى في ذاكرة الناس. وليس هناك إذن" أيّ شيء يكون في ذاته مخجلا في كتابة الأقوال"، وبالتالي لا شيء جميل كذلك. فالكتابة ممارسة ليس لها قيمة ذاتية، وتكون الطريقة الحسنة في كتابة الأقوال ممكنة، بنفس كيفية الطريقة الحسنة في الكلام، وبحسب نفس شروطها. إن بعض منظري الخطابة هم الذين يطالبون بعلوية الكلام بالمقارنة مع تلاوة القول المكتوب، لكون الأول يكون قادرا على الارتجال وعلى التعديل، بحسب السامعين وبحسب الظروف. ولكن حضور أو غياب العلم الجدلي، والصلة مع الحقيقة، هو حسب «سقراط»، فقط، ما يمكن أن يستعمل كمبادئ لتصنيف مناسب للأقوال. وإن ما تفتقر إليه أشعار «هوميروس»، وتشريعات «صولون»، وكتابات «ليسياس»، هو ما تفتقر

إليه كذلك المناقشـات التي يقوم بها السفسطائيون. لا تمتلك الشفهية نفوذا سحريا للوقاية ضد الجهل، وهي لا تمنح الحياة والحقيقة للقول مهما كان.

ولئن لم يكن فعل الكتابة بأيّ شـكل، موضع حـظّ من القيمة بالمقارنة مـع الكلام، فإن الأمـر لا يبقى كذلك عندما تؤخذ بعين الاعتبار مسـألة معرفـة من [21] علينـا أن نكلم. يجيب «سـقراط» بأنـه إن كان لنا شيء من العقـل، فإننا لن نكلم "رفاق العبودية وإنما الآلهة". كيف نكلم الآلهة، التي بين «سـقراط»، قبل هذا، بأن المعقول هو غذاؤها، وأنها إنما منه تستمد ألوهيتها؟ ليس هناك أي "دياغوجيا روحانية" سـتصمد عندما يتعلق الأمر بالكائنات العاقلة، وتنفصل المسـألة عن الأفق الخطابي الذي كانت قد طرحت داخله إلى حد ذلك الحين. ليسـت مخاطبة الآلهة الانتهاء عن مخاطبة البشر سعيا للتحكم في أرواحهم فحسـب، وبالتالي الأخذ بعين الاعتبار تقلب آرائهم وقوة رغباتهم، وإنـما هي وضع حد لإقحام القول في زمـن البشر، وخلاص من الصيرورة ومن النسيان، اللذين يقترنان بكل صيرورة.

اختراع الكتابة

حينـما قدم الإله «توت» للملك «تاموس»، التقنيـات الجديدة التي اخترعها، فقـد كان عـلى وجه التّحديد، يزعـم، بكونه قد اكتشـف في الكتابة دواء للنسـيان. ولقـد رد الملك عندئذ، بأن مخـترع تقنية ما، ليس مؤهـلا لتقدير ما تشـتمل عليه من مضرة أو من منفعة بالنسـبة إلى الذين سـيقومون باسـتعمالها. تمتلك كل " تكني" [تقنية] مقدارا ما من القدرة، وستسـلط قدرة الكتابة على روح القراء. سـيجعل اختراع حروف الكتابـة البشر أكثر علما، لكونهم يكونون قد اكتسبوا ذاكرة أكثر اتساعا، ونظرا إلى أن المعارف التي تكون قد أثبتت هكذا، ستمتع بديمومة لامتناهية. إلا أن الكتابة قد تتسبّب في توليد وهـم مفـاده أن القراءة هي التعلـم، وأن التعلم هو تكديـس جملة من المعارف داخـل الذاكرة، حتى تكـون تحت التصرف. وسـتصبح الـروح عندئذ، قد صارت ذاكرتها ومعارفها، بشكل ما، خارج ذاتها، وسيصير الذين سيقرؤون، دون ريب، "قد فهموا الكثير"، ولكنهم سـيكونون مسكونين بكمية من الأقوال الخارجية بالنسـبة إليهم، والتي ستبقى كذلك. وحسب هذا المعنى، لا

تدفـع القراءة إلى التفكير: إن الكتابة لن تنجـب علماء، ولن تنجب بالأحرى فلاسـفة، وإنما قراء. أضف إلى ذلك، أن صمود المكتوب أمام التحطيم الذي هو النسـيان، أي دوام المكتوب، ليـس الخلود الفعلي: فرب شيء يبقى إلى ما لا نهاية، وقد فارق كل حياة. وبالفعل، لا يكون القول حيا إلا إذا ما ارتسم داخل الروح، سيان في ذلك إن كانت الروح قد اكتشفته بنفسها، أو استبطنت قول الغير؛ ولا يهم إن كان هذا الغير يخاطبها بواسـطة النفس المعدل [الصوت]، أو بعلامات على ورق البردي.

القراءة والكتابة والتفكير

ومع هذا، فإنما بخصوص الكتابة وحدها، يطرح فعلا، مشـكل كونها تكون مناسـبة أو غير مناسـبة. وتتغير هكذا زاوية النظـر مرة أخرى: لم يعد الأمر يتعلق بتحديد شروط الكتابة، أو بتقدير منافع ومسـاوئ تقنية الكتابة، وإنـما بمعرفـة الموقف الـذي يجب توخيه تجاههـا من قبل ذلـك الذي ليس طموحـه[22] أن يكون كاتبا. ما هو الخطر الذي يعرض بالتالي إليه نفسـه، ذلك الذي يضع القول "على شـكل حدائـق كتابة"، وأولا، ذلك "القول الذي يكون داخل ذاته ونعثر عليه في كل مرة، حاضرا فيها"؟ إن هذا القول الأول والشرعـي الذي يتم اكتشـافه داخل الذات، هـو الفكر. وإن كون الكتابة تكون غير قادرة على التبليغ، هو بالفعل ما يبدو أن تعداد الخصائص "الفظيعـة" للمكتـوب ينبه إليـه: فالمكتوب يدل عـلى شيء واحد، يكون هـو هو دائما، وهو سـيقوم بالتنقل بين الجميع، ويكون غـير قادر على الدفاع عن نفسـه. وليـس من اليقين مع ذلك، أنّ الـكلام يكفي للحماية من هذه المخاطـر: إنه ممكـن تماما أن نعيد بنفـس الطريقة ما نكون قـد قلناه، ويردّ ‹سـقراط› على ‹كاليكلاس› بكونه لا يقول نفس الأشـياء وحسـب، وإنما كونه يقولها أيضاً بخصوص نفس المواضيع؛ وإن ‹سقراط› علاوة على ذلك، يعلـن في محاورة **الدفـاع عـن ‹سـقراط›**، بكونه يخاطـب كل الذين يرغبون في سـماعه، وبـأن ذاك هو ما يعرضـه، في أحيان كثيرة، إلى السـخرية. هذه المخاطـر هي خاصيات كل قول يكون موجها إلى الغير، ولا تفعل الكتابة شـيئا سـوى تضخيمها. يمكن لكل قول، مكتوبـا كان أو كلاما، أن يكـون غير مفهوم أو مفهومـا بصورة رديئة؛ ويمكن أن نقول بشـأن كل

قول، مقروء أو مسموع بأنه يعيد نفسه، وبأنه يختار بصورة سيئة أولئك الذين يخاطبهم، وبأنه يكون عاجزا عن الدفاع عن نفسه، ولكن يكون ذلك بسبب غياب أبيه، بصورة أقل مما يكون بسبب جهل أو سوء نية من يتقبله. ولا يكون بالامكان اجتناب كل هذا، إلا بشرط أن يستعمل السامع أو القارئ "الجانب الإلهي" فيه، أي العقل. فهناك طريقة سيئة في الإنصات، كما أن هناك طريقة جيدة في القراءة، وهي تلك الطريقة التي تتناول الكتابات على أنها مناسبة لتذكر الأشياء ذاتها التي تتكلم هذه الكتابات عنها. لا تتمثل المقابلة الأخيرة الموجودة في محاورة **فايدروس** بالتالي، في مقابلة بين الكلام الحي والكتابة الميتة، ولا بين الكتابة المحسوسة وتلك التي ترتسم داخل الروح، وإنما في مقابلة بين الفكر الذي يقوم من خلال كل مشكل، بتجربة ذاته وتجربة قدرته على البحث عن المعنى، وعلى إنتاجه أثناء هذا البحث، وبين الأثر الذي يدّعي التعبير عن الفكر والمحافظة عليه. ففي هذه الحالة، يأخذ المفكّر فيه عندئذ، مكان حركة التفكير، وتتلاشى السرعة المتفاوتة لهذه الحركة - أكثر بطء أو أكثر سرعة، أكبر وثوق أو أكثر تردد - لتترك مكانها لتدرج متواصل في العرض. ولا تستعاد زمنية التفكير إلا إذا ما أخذ من يقرأ وقتا للتفكير، وتعثّر، وتوقف، وتساءل، وعاود القراءة. أما ذاك الذي يكون قد كتب، فهو سيحس عند مراجعة ما كتب، «عندما تحل الشيخوخة ذات النسيان»، بالمتعة في تذكر ما كان، مرة ما، قد فكر فيه. يمكن أن تبدو مقارنة الكاتب بالمزارع الذي يتسلى بغراسة حدائق أدونيس، بدل زرع حقوله بجدّ، والتحلي بالصبر في انتظار أن تنبت بذوره، قابلة للنقاش: إن الكتابات لا تفسد بنفس السرعة التي تفسد بها حدائق ‹أدونيس›، إنها تبقى حسب ما يبدو، مزهرة وقادرة على تجديد المتعة التي تحدثها بصورة لامتناهية. ونظرا لكون هذه المتعة ليست مسبوقة بأي حاجة قبيحة وبأي ألم، فلا يمكن إلا أن[23] تحدث وتزول؛ والحال أن ليست المعاودة، كما ليس الدوام، شكلا من الأزلية. وإلى جانب هذا، تسمح مكانية المكتوب بتقليبه في كل الاتجاهات، تقطيعا وتلصيقا دون كلل. ويسقط الكاتب عندئذ في الفخ، وتنقلب علاقة الأبوة: إنه لم يبق أب أعماله، وإنما سيكون قد صار ابنها. وخلافا لهذا، ليست الأعمال المكتوبة بالنسبة إلى الشخص العاقل، أكثر الأشياء جدية، إذ أن ما يستحق، وحده ودون سواه، أن يؤخذ مأخذ الجدّ، هو "ما يوجد في الجانب الذي يكون

في ذاتـه الأكثر جمالا"، أي بعبـارة أخرى، الفكر العاقـل. يمكننا عندئذ، ولكن بشرط أن يكون لنا وعي بذلك، أن نكتب ليس فقط ما نفكر فيه، بل وأن نكتب كلّ ما نفكر فيه.

لا يخـرج الإثبـات بواسـطة الكتابـة العمل من الزمـن المتـالي والمتدرج والمتراكـم، بل إن ذلك، على العكس، يقيده فيه، ويكون كل عمل، عن طريق هذا الإثبات، في الأول عملا، أما كونه يكون "فلسـفيا"، فلن يكون ذلـك إلا فرقـا خصوصيا (هـو صعـب التحديد فوق ذلـك) ضمن جنس مشـترك. ويفرض هذا الجنس تداولا داخل سـياق متجانـس، وترتيبا داخل فضاء واحد. وحسـب «سـقراط» محاورة فايدروس؛ لا يتحرك الفكر، لا في هذا الزمن ولا في هذا الفضاء، فهو يسـتمد متانته من ذات حركته، وليس من نتائجـه، على أن الخلود الذي يكون خاصا به، هـو خصوبته. وتنتهي المحاورة على المـوازاة بين الكاتب الذي يتحدد بجنس الأعـمال التي ينتجها (التشريع، الشـعر...)، والكاتب الذي يعتبر الفكر والأشـياء التي يهتم بها، أمورا أثمن. ويختلف هذا الأخير، سواء أتكلم أم كتب، ليس تبعا لطريقته في القول، وإنما تبعا للأشياء التي ينظر فيها. وهو وحده لا يخطئ بشأن الخلود، فهو يتصوره على أنه إخصاب للقول بواسطة الفكر، وللفكر بواسطة الحقيقة، على أن "فيلسوفا أو شيئا من هذا القبيل"، هو الاسم الذي يناسبه أكثر من سواه. يمكن بالتالي، أن توجـد نصوص مكتوبة يكـون الفكر حاضرا فيها. إنهـا تلك التي لا تسـعى إلى فرض الطريقة التي يتصور وفقا لها صاحبهـا هذه الواقعة أو تلك، وهـي تلك التي تحاول دوما أن توقظ من جديـد، الرغبة في التعلم وفي الفهم، وأن تحافـظ عليها. ولا يمكن أن تصاغ الرغبـة كتابة، بل ولا حتى أن تصاغ بتاتـا، وإنها لا تصبح حاضرة إلا بالنسـبة إلى من يكون قادرا على الإحسـاس بهـا في ما يسـمعه وفي ما يقرأه. وهذه الرغبة هي ما يجعـل كل قول حيّا: ليس القـول الحي هو القول الصادر عن كائن حي في حينه، إنه القول الذي يحركه الفكر، وتكون له القدرة على إنجاب الفكر. لا شـك أنّ الكتابة لا تقدم لنا بشـأن هذا القول سـوى صورة، ولكن الصورة قد تكـون صورة جيدة. كيف إذن نكتب دون أن ينتج عن ذلك "مكتوب"؟ ليس هذا المشـكل، الذي لا ينفصل عن شـخصية «سـقراط»، والذي هو تجسـيد للفيلسوف حسب

«أفلاطون»، وهو الذي لم يكتب شيئا، مشكلا خطابيا بتاتا. فلا يتعلق الأمر بالنسبة إلى الفيلسوف، باختيار صورة من جملة صور أخرى ممكنة، وإنّما بأن يفكر في الصورة التي يلزمه بها تصوره للفلسفة وللفكر وللعلم. وبالنسبة إلى «أفلاطون»، ليس القول المتحرك بفضل العلم القول الذي يعرض علما يمتلكه[24] بصورة تكون مسبقة بالنسبة إلى هذا القول، إنه القول الذي يظهر كيف يتشكل العلم، ويصبح مستبطنا انطلاقا من الوعي بعدم العلم. ينبغي إذن أن نكتب على نحو يجعل أن ما يكون مكتوبا يحتفظ بالقدرة على تغيير شيء ما في روح من يكتب، كما في أرواح أولئك الذين سيقرؤون له.

إن حل هذا المشكل هو الحوار، ولكنه الحوار على نحو ما يكتبه «أفلاطون». فالحوار في نظره الوسيلة هو الوحيدة، لأخذ، مثلما يفعل الجناح، "كل ما هو مفكر نحو الأعلى"، وللتخفيف من ثقل المكتوب بأن يضع الكتابة في حركة. ولكن لماذا يكون الحوار هذه الوسيلة المتميزة، وأي صنف من الحوار هو المقصود؟

II. الكتابة كمحاورات

يجعل التّمييز المطروح في الكتاب الثالث من محاورة **الجمهورية**، المحاورة نوعا من المحاكاة (**الميميسيس**) مقابل السرد الخالص (**الدياجيسيس**).

المحاكاة والسرد (الجمهورية، الكتاب الثالث، 392ج - 398ب)

يرتبط كل شكل من أشكال الفن، حسب «أفلاطون» - الشعر ولكن كذلك الرسم والنحت والموسيقى أو الرقص - بالمحاكاة في معناها الواسع، أي بالتّقليد أو التصوير، باعتبار أن كل فنان هو منتج صور، لا يقلد الوقائع، وإنما المظاهر مثلما تبدو بالنسبة إليه (انظر ص. ص. 232 - 235). وتستعمل عبارة «**ميميسيس**» في الكتاب الثالث، في معنى محدود، حيث أنها تعين أحد النمطين الممكنين للتعبير، والذي يقابل فيه تعدد الأصوات أحادية القول السردي. وعندما يتوخى الكاتب هذا النمط الأخير، فإنه «لا يخفي نفسه في أي موضع من قصيدته»، وإننا لا نسمع من البداية إلى النهاية، إلا صوت السارد. ولكن، في بعض الأحيان، «يشتغل السرد كمحاكاة» بحيث لا

يقف الشاعر عند رواية الأحداث لا غير، وإنما يقوم بنقل الأقوال الصادرة عن مختلف الشخصيات. فهو يقوم حينئذ بفعل المحاكاة «بما أنه يجعل قدر المستطاع، طريقته الخاصة في القول، تكون مماثلة لتلك الخاصة بكل شخصية يكون قد أعلمنا بكونه سيتركها تتكلم». يوجد هكذا نوع مشترك، هو مزيج من الرواية والحوارات. ونتحصل تبعا لهذه المعايير الشكلية على تصنيف للأجناس الشعرية، يكون على النحو التالي: القول بصوت واحد ويوافقه المدح، والقول متعدد الأصوات وتوافقه التراجيديا والكوميديا، والقول الذي يجمع بين الاثنين، وتوافقه الملحمة. تتحول المسألة عندئذ، إلى مسألة تتعلق بمعرفة ما الذي يكون مسموحا بمحاكاته. ويجر الرجوع إلى الاعتبارات الخاصة بالمضمون، إلى إقامة ترتيب تفاضلي أين يحتل الشكل الخالص للرواية المرتبة الأولى، والشكل المشترك المرتبة الثانية، حيث أنه يمكن أن يكون مقبولا، باعتبار أن تدخل السارد يحد من المخاطر الخاصة بالمحاكاة، لأنه يمنع أن يكون تقمص الشخصيات من طرف السامع أو القارئ كاملا. فغياب تقمص السارد [25] لشخصياته، يفرض بقاء مسافة مماثلة ومنجية لدى متقبل الرواية. وستحتل التراجيديا والكوميديا المرتبة الأخيرة، لأنهما الجنسان الأكثر خطورة، بالرغم من كونهما الأكثر إمتاعا، أو بسبب كونهما كذلك. ومع هذا، فمثلما أننا لا نعثر في هذا المقطع على استبعاد دون قيد أو شرط للشعراء وللشعر، بما أنه يوجد فيه إقرار بالحاجة في المدينة إلى جنس من الشعراء «أكثر صرامة وأقل ليونة» من شعراء الماضي؛ فإنه لا يوجد ههنا أيضا، رفض قطعي للشكل الحواري المحاكي. ليس هناك أي شيء مخجل، يحصل بالنسبة إلى رجل معتدل من جرّاء تقليده رجلا خيرا، يتصرّف بطريقة رصينة وعقلانية، بل وإنه من المسموح به القيام بتمثيل شخص من درجة سفلى، ولكن بشرط أن يكون ذلك لمدة قصيرة وعلى شكل لعب. إذا ما قمنا إذن بالتأليف بين القواعد الصورية الهادفة إلى إقامة المسافة، وبين الاعتبارات الخاصة بالمحتوى (تقليد ما يستحق ذلك)، فسيكون استعمال المحاورة مسموحا به نسبيا. وبديهي أن هذا لا يكفي لتفسير لماذا قد آثر ‹أفلاطون› على ما يبدو، النمطين اللذين اعتبرهما هو أدنى من الثالث؛ وبعبارة أخرى لتفسير لماذا لم يكتب مقالات تمكن من إسماع صوته هو لا غير، أي مذهبه. ولكن حسب ‹أفلاطون›، لا يختفي الكاتب، حتى وهو بصدد العرض، في «مكان ما»: فليس هو من

يسمع صوته، وإنما السارد الذي ينتجه القول على أنه موضوعه، والذي يكون نتيجة له، وليس السبب فيه. وتجد الغفلية العنيدة «لأفلاطون» هنا، دونما ريب، تفسيرها: لا يعبر القول، حسب «أفلاطون»، حتى عندما يكون على شكل قول واحد، عن ذات قائله، وإنما هو يشكله؛ وإذا ما كان الأمر على خلاف ذلك، فإن ما سيعبر عنه، سيكون الآراء الخاصة لصاحبه، بل وأهواءه ونزواته. وإذا ما كان القول فعل عقل يسعى إلى الفهم وإلى فهم ذاته، فإن إرجاع هذا المسعى إلى اسم شخص [علم]، ليس له أي فائدة تذكر. ومع هذا، فإن «أفلاطون» يكثر من ذكر أسماء الأعلام: إنه لا يتملك أيا من مقالاته، وإنما ينسبها دوما إلى شخص ما، كما لو أن هذا الإكثار من المتكلمين، الذي تمتاز به المحاورة، هو الضمان الأمثل لغفليته هو.

هل من الشرعي والحال تلك، أن نطبق على قول «أفلاطون»، مبادئ النظم التي وقع ذكرها ضمن إطار سياسي، هو ذاك الذي يتعلق بالقدح في السلطة البيداغوجية للشعراء؟ يقوم «سقراط»، في الكتاب الثاني، بتذكير «أديمانتس» بما يلي: «بالنسبة إلى الحاضر، لسنا لا أنا ولا أنت شعراء، وإنما بناة مدينة». إنه يرجع إليهما، وليس إلى الشعراء، أمر تحديد ما تكون أشكال النظم التي يكون على هؤلاء اتباعها؛ إن عليهما التشريع بخصوص الشعر، ولكن ليس من شأنهما نظم الأباديع. لن تنطبق بالتالي، قواعد النظم المستقيم، إلا على الشعراء. ولكن سيكون هذا تخلصا من المشكل، بطريقة فيها شيء من قلة الاكتراث، إذ يؤكد «سقراط»، في الكتاب الثالث، أنه يجب لزوما على كل «الذين يقولون شيئا ما»، اختيار أحد أشكال التعبير الثلاثة التي انتهى من تحديدها. ويجب أن ينطبق تصنيف [26] طرق القول، إذا لم يوجد تصنيف غيره، على «أفلاطون» أيضا. وبالفعل، يمكن أن نصنف المحاورات تبعا للأجناس الثلاثة المحددة، كما يلي:

محاكاة (محاورات صرفة):

هيبياس الأصغر - هيبياس الأكبر - إيون - أقريتون - لاخيس - أوتيفرون - غورجياس - مينون - قراطيلوس - فايدروس - السفسطائي - السياسي - فيلابس - النواميس.

شكل مشترك (محاورات مروية):

«بروتاغوراس» (من قِبل «سقراط»، مدخل مباشر)، «خرميدس» (من قِبل «سقراط»)، «ليسيس» (من قِبل «سقراط»)، «أوثيديموس» (من قِبل «سقراط»، مدخل مباشر)، **المأدبة** (من قِبل «أبولودوروس» نقلا لرواية أرسطوديموس)، «فيدون» (من قِبل «فيدون»، مدخل مباشر)، **الجمهورية** (من قِبل «سقراط»)، «برمانيدس» (تلاوة من قِبل «أنتيفون»، مدخل مباشر)، «ثياتيتوس» (مقروءة من قِبل عبد صغير، مدخل مباشر).

رواية صرفة (عروض مسترسلة):

الدفاع عن «سقراط» (من طرف «سقراط»)، «منكسينوس» (من طرف «سقراط»، مدخل مباشر)، **طيماوس** (من طرف طيماوس، مدخل مباشر)، «قريتياس» (من طرف «قريتياس»، مدخل مباشر).

(إنني أقصد «بالمداخل المباشرة» المداخل التي تتوخى شكل «المحاورات الصرفة»، على اعتبار أن الحوار الذي يتبع منقول من طرف سارد.)

نتبين أن أربعة عشر عملا (خمسة عشر، إذا اعتبرنا محاورة **ألقيبيادس الأول** موثوقة)، وبالتالي أن نصف المحاورات، يتمثل في محاورات مباشرة بدون سارد، ونجد ضمنها، في نفس الوقت، أغلب المحاورات المسماة «سقراطية»، مثلما نجد محاورات **السفسطائي والسياسي والنواميس**، وهي محاورات كان «سقراط» غائبا فيها. ليس الشكل المحاكي بالتالي، خاصية المحاورات المسماة «سقراطية»، وهو أمر مستقل تماما عن الترتيب الزمني (إن محاورة **النواميس** تنتمي إلى نفس نمط التعبير الذي لمحاورة **هيبياس الأصغر** أو محاورة **لاخيس**، هذا إذا اقتصرنا على الأعمال التي ليس تأريخها موضع جدل كبير). وإضافة إلى ذلك، فهناك تفوق ساحق لشكل المحاورة الصرفة، وللشكل المشترك على شكل السرد الصرف: إن تواتر كل شكل من الأشكال الثلاثة، هو إذن على طرفي نقيض تماما، بالنظر إلى الترتيب التفاضلي المقدم في محاورة **الجمهورية**. وأخيرا وبالخصوص، يبدو أن القرابة الشكلية هي فاقدة لأي وجاهة، وأن تصنيف

المحاورات الـذي يحصل عنها، ليس له أي معنى. ولئن وجدت قرابة بين بعض المحاورات، فلا شك أن ليس هذا المعيار هو ما سيمكن من اكتشافها.

هناك تسع محاورات تتوخى الشكل المشترك، وهي محاورات مروية، خمس منها من قِبل «سقراط»، وواحدة من قِبل «فيدون»؛ ويتضاعف التراجع الخاص بهذا الشكل في محاورة **ثياتيتوس**، لكون رواية الحوار قد قرئت من قِبل عبد صغير، وفي محاورة **المأدبة**، حيث نكون إزاء رواية لرواية، وفي محاورة **برمانيدس**، أين يتم نقل الحوار الأصلي بين «سقراط» و«برمانيدس» [27]، عبر ثلاثة وسائط. وأخيرا، فإن محاورات **الدفاع عن «سقراط»**، و«منكسينوس»، و**طيماوس** و«**قريتياس**»، تبدو على شكل عروض طويلة، وتحتوي المحاورات الثلاث الأخيرة منها، على مدخل حواري، ولكن، حتى محاورة **الدفاع عن «سقراط»**، يقطعها حوار بين «سقراط» وأحد متهميه. سيكون بالإمكان حينئذ، اعتبار المحاورة المذكورة على أنها على الأرجح، مظهر من مظاهر الشكل المشترك، على أن المحاصصة بين الحوار والرواية لا تنقلب لصالح الرواية إلا ضمن أعمال (هي محاورات «منكسينوس»، و**طيماوس** و«قريتياس») ينبه «أفلاطون»، إلى كونها تشتمل على قدر كبير من التسلية(**البايديا**).

المحاورة الأدبية والمحاورة الفلسفية

إذا كان «أفلاطون» «يقول شيئا ما»، وأنه بمعنى ما يحاكي أو يصور، فهل إن المحاكاة الخاصة به هي مماثلة لتلك التي لدى الشعراء؟ يعمل النظم الأدبي على تصوير أوضاع وأحداث، هي: «ما قد كان وما هو كائن، أو ما يجب أن يكون». فهو يصور مشهد شخصيات (بشرا أو آلهة)، وأفعالها وتصرفاتها وأهواءها، وهي أشياء لا تكون الكلمات سوى تعبير عنها وتجلية لها؛ وليس للقول في ذلك، سوى وضع سردي أو درامي. والحال أنه، إن كان في محاورات «أفلاطون» شخصيات ووضعيات، يمكن أن نقول، أن ما يقع فيها هو محاكاة مقلوبة. وتمثل محاورة **فيدون** النموذج الأقصى لهذا الأمر: إن الوضعية - «سقراط» في يومه الأخير-، والحدث - موته-، يتم تجريدهما من كل دلالة مأساوية، والدليل على ذلك هو إقصاء إكسنتيبا بهدف فسح المجال لتبادل هادئ وعقلاني للبرهنات. ليست محاورة **فيدون** تراجيديا بخصوص موت «سقراط»،

فهي تعرض رفض «سقراط» لإمكان أن يفشل الموت الفكر؛ فالموت نفسه، ليس غير قابل للتفكير. وعندما يصور «أفلاطون» أيضا، تلكما الشخصيتين المضحكتين، اللتين هما في محاورة **أوثيديموس**، كل من «أوثيديموس» و«ديونيسودوروس»، لم يكن الموضوع إظهار ما هو مضحك فيهما لنا، وإنما جعلنا نفهم أنه توجد مادة للتفلسف، حتى في مفارقاتيهما التافهة. إن ما ينقلب في هذه المحاكاة الأفلاطونية، هو بالتالي، وضع الكلام ذاته: إن الكلام لا يتحدد عن طريق وضعية أو شخصية، بل على العكس، إنه هو الذي يحددهما. فهو لا يعكس لا الأهواء ولا الطبائع، إنه لا يرجع إلا إلى التفكير.

والحال أن طرق التفكير متعددة، وليس هناك طريقة تفكير وحيدة. وإنّ المحاورات الأفلاطونية تجعل أصنافا من القول وأنماطا من التفكير تتواجه. يتم فيها تصوير الفكر على أنه قوة تقف في وجهها قوى أخرى -الرغبات والمخاوف ورغبات اللذة والسلطة - وأنها تتصدى لها. تمثل الشخصيات وعلائقها، تشخيصا لهذا الصراع، على أن ذلك هو ما يعطي المحاورات الأفلاطونية طابعها الفريد بإطلاق، والذي لا مثيل له. وبالفعل، فإن التفكير لا يرتد فيها إلى عرض أطروحات ووضعها جنبا إلى جنب (هذا ما يجعل كل المحاورات الفلسفية المكتوبة لاحقا، متكلفة، حيث لا تكون كل شخصية إلا الناطق باسم مذهب [28] بخصوص موضوع معين). فشخصيات «أفلاطون» تمثل تصويرا لموقف ممكن تجاه ما يكون التفكير، ولا يختلف المتخاطبون عن بعضهم، ولا يتميزون في ما بينهم، إلا من جهة طريقتهم في تصور طبيعة وقوة الفكر واللوغوس [العقل]. وكلما كان الصراع جذريا، كما كان الحال بين «سقراط» و«كاليكلاس»، أو بين «سقراط» و«تراسيماخوس»، على سبيل المثال، كلما كان الحوار مأساويا. ومما لا شك فيه مع ذلك، هو أننا نشهد في بعض المحاورات (التي تعتبر عادة متأخرة)، نوعا من التجريد للمتخاطبين. فنجد البطل -«سقراط» في محاورة **ثياتيتوس**، أو في محاورة **فيلابس**، والغريب الإيلي أو الأثيني في محاورة **النواميس**- يختار محاورين صغار السن، وموهوبين ووديعين، وكذلك أشخاصا راشدين وعقلاء، هذا إن لم يختر أن يتكلم بمفرده، إذا ما بدا له أن الموضوع، لسبب عسره بالخصوص، يتطلب ذلك (على سبيل المثال، في محاورة **النواميس**، 892 د وما يليها). هل ينبغي حينئذ

اعتبار أن الشكل الحواري لم يبق إلا كزخرف خطابي، وشكلا أدبيا يكون بالإمكان الاستغناء عنه، دون فقدان أي شيء مما هو أساسي؟ هذا سيكون معناه أن الموانع الوحيدة التي قد يصادفها الفكر تكون خارجية بالنسبة إليه، وأنه متى تحقق من ذاته، لن يبقى أمامه إلا أن يستعرض ذاته بطريقة استنباطية أو جدلية، فالأمر سيان، وذلك داخل فضاء منطقي متجانس، ووفقا لحركة منتظمة متماثلة، بحيث تكون كل مقاطعة وكل قطيعة، ممنوعة، ويكون صوت المجيب صدى لصوت البطل. ولكن، حتى عندما لا يحاور الفكر إلا نفسه، متى لا يكون في مشادة إلا مع تساؤلاته ومواضيعه الخاصة، فإنه يكتسي لدى ‹أفلاطون›، شكل بنية مفتتة، وهو يواجه بدون انقطاع، الطابع المنقوص للنتائج التي قد يكون اعتقد في فترة ما، حصولها، أو الطابع غير المبرر للمصادرات التي لم يرها بعد، وهو لا يكف على أن يكتشف خلف كل مشكل، مشكلا آخر.

إن ما «تحاكيه» كل محاورة **لأفلاطون** وما ترويه، هو مغامرات الفكر. غير أن ذلك يجب أن يفهم على وجهين إثنين. فتارة يتم تصوير ما يحدث، عندما تتلاقى الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتخذها ما نسميه فكرا (الرأي الصادق، البرهنة القولية، العلم الجدلي)، مع أشكال اللا - فكر أي: الجهل، والرأي الخاطئ، والبرهنة السفسطائية، على أن لهذه الأشكال جذورا في الميولات اللاعقلانية للروح؛ وتارة أخرى، لا نكون إلا إزاء أحداث الفكر وحسب (قد يعتبر القارئ ذلك أقل درامية، ولكنه ليس بالضرورة على حق). وإلى جانب الإقامة الصعبة لفضاء سقراطي - أي كيف نوفق بين كلام ‹سقراط› التساؤلي أساسا، مع كلام شخص جاهل، أو مع كلام شخص «حكيم» منغلق على يقين علمه وسلطته؟ - ينضاف تأسيس فضاء جدلي حيث لم تعد الصعوبات التي تعترض الأبطال مجسدة في المحاورين، وإنما تثيرها الواقعات ذاتها. في الحالة الأولى، يكون الشكل الحواري مبررا بصورة بديهية. ولكن [29] يبدو أن اعتراض ‹سقراط› محاورة **الجمهورية**، على **الميميسيس** [المحاكاة] يحافظ حينئذ، على كامل وجاهته: إذ لماذا يحاكي الفكر الأصيل أشكاله الدنيا، أو أشكاله المزيفة؟ لماذا لا يعرض الفيلسوف، بدون قيد أو شرط، وبصورة نسقية، وباقتصاد أكثر

ولا شـك، ما يعتقد أنه الحقيقـة بخصوص هذا الموضـوع أو ذاك؟ وفوق هذا، فـإن إعطاء الفكر الكلمة لمختلف مظاهره الصحيحة أو المخطئة، لهو بالنسبة إليه المجازفة بالوقوع في التماهي معها، وهو بالنسبة إلى الذات المفكرة، مجازفة بفقدان هويتها: هكذا قد وصل «سقراط» و«ثياتيتوس»، لشدة الرغبة في دحض أطروحة «بروتاغوراس»، إلى القيام بالبرهنة على نمط طريقته هو (محاورة **ثياتيتوس**، 164 ج - د). وتظهـر الطريقة التي يتـصرف «أفلاطون» تبعا لها، أن هذه المجازفة بالنسبة إليه، ليست ما يمكن القيام به فحسب، وإنما أنها تكون مـا يجب فعله. فليـس هناك طريقة أخـرى بالنسـبة إلى الفكر غير تلك، وذلك لتمييز أشكاله، ولتبكيت أشباهه، ولإجراء التقدير المناسب للقوى التـي تتناقض معه، ولتقديـر قوته الخاصة. وبهذا الصنيـع، يكون خطر عدم عودة الفكر إلى طبيعته الحقيقية خطرا فعليا، وإنّه صحيح أنّ كلّ **ميميسيس** تضع في خطر الكيان ذاته، والذات ذاتها. ويمكن وفقا لهذا المعنى الأول، أن نتحـدث عن مغامرات للفكر: إذ لا يوجد عند أي فيلسـوف آخر، مثل هذا التذكير المسـتمر، وهذا الحضور العنيد، لإمكان أن يتيه الفكر، وأن ينسى ذاته، وأن يتماهى مع شـكل خاص، أو مع صورة مشوهة، وباختصار، لكي يرضى الفكر بما ليس هو. ولقد كان الاستبسـال في عدم القبول بذلك، في هذا الصنف من المحاورات، له وجه «سقراط».

لماذا الكتابة على شكل محاورات؟

ولكن، ما الأمر بخصوص محاورات مثل **برمانيدس** و**ثياتيتوس** و**السفسطائي**؟ ما الذي يبرر التقديم الحواري للفرضيات عن الواحد، وعن طبيعة العلم، أو عما هو متفق على تسـميته، بالأنطولوجيا الأفلاطونية؟ عادة ما يساق لذلك سببان. السـبب الأول تاريخي: فهذا الاختيار للحوار الذي يكاد يكون متواصلا، قد يكون نتيجة تأثير «سقراط» وعلامة وفاء له، لم ينقطع من طرف «أفلاطون». هذه النقطة لا شـك فيها، ولكنها غـير كافية. وإنها قد تجـر، علاوة على ذلك، إلى الإقرار بالطابع الاعتباطي لشـكل سـقراطي مطبق على مضمون أفلاطوني خالص. ويرى بعض الشراح، الذين يبحثون عن سبب أكثر عمقا لهذا الأمر، في الشـكل الحواري، حاصل تصور للفلسفة على أنها بحث مشترك. وسيكون التفلسـف بالنسـبة إلى «أفلاطون» حينئذ، التحدث مع الغير، عـلى اعتبار أننا لا

نحسن التفكير إلا بمساعدة الغير، وباعتراضاته وبموافقته. يمكن أن نرد على هذا، بأن أغلب المحاورات، ترسم لنا النقيض التام لما يكون عملية تعاون بين أشخاص ذوي نوايا طيبة، وراغبين في الوصول إلى الحقيقة، وإنه في حال وجود نية طيبة، فهي تكون، على ما يبدو، برمتها من جانب «سقراط». أما نصيب المحاورين الطيعين من العملية، فهو يبدو عادة محدودا تماما. ولكن هذا لن يكون حجة دامغة، إذ [30] يمكن دائما أن نذكر «ثياتيتوس»، أو «سيمياس» و«قيباس» في محاورة **فيدون**، الذين كانت مشاركتهم مشاركة لا يستهان بها. وهناك نص من محاورة **غورجياس**، كثيرا ما يذكر لصالح هذا التأويل، وقد ورد فيه ما يلي: «إنه ليس بدعوى العلم كوني أقول ما أقول. وبالعكس تماما، إنني أبحث بالاشتراك معكم، حتى إذا ما بدا لي أن اعتراضا ذا بال يساق إلي، فإنني سأكون أول من يوافق عليه» (**غورجياس**، 506 أ). لا يفيد تصريح «سقراط» هذا، رغم ذلك، أنه يكون من اللازم البحث بالاشتراك مع الغير، وإنما فقط، أن «سقراط» لا يعرف أكثر من أولئك الذين يتحدث إليهم، وكونه لا يتظاهر بكونه يبحث، وكونه لا يواري علما قد يكون يمتلكه. لقد كان الوجود في وضعية السعي إلى المعرفة، دوما عند «أفلاطون»، على العكس، خاصية بطل الحوار، وذلك هو ما يميزه عن محاورين ينطلقون من الاعتقاد في كونهم يعلمون.

كي يبدأ الحوار، يكون لا بد أن يقع طرح سؤال. وإن من يطرحه (سقراط عادة)، لا يسأل الآخر إلا لكونه يسأل نفسه، وفي عدد لا بأس به من المحاورات، يكون الذين يوجه إليهم السؤال، هم بصورة خاصة، أولئك الذين يعتقدون أنفسهم قادرين على الإجابة بسهولة، ويعتبرون أن السؤال لا يستحق حتى أن يطرح. ولو كان هناك مواراة ومراوغة من طرف «سقراط»، وبالتالي هناك سخرية، فإن ذلك يتوقف في الحقيقة، على كون «سقراط» يعرف شيئا لا يعرفه الآخر. ولكن ما يعرفه «سقراط»، ليس الجواب عن السؤال، فهو بالعكس لا يكفّ عن التأكيد على ضرورة البحث عنه. وإن ما يتظاهر «سقراط» بعدم معرفته، هو أن الشخص الذي يكون بصدد سؤاله، يعتقد كونه يعرف، في حين أنه لا يعرف. ولا تكون السخرية سقراطية إلا حينما تلعب هذه اللعبة: لا يتمثل الأمر في التظاهر بعدم المعرفة، إذ لا يمكن بالفعل أن نعرف شيئا قبل

أن نرسم كامل المسار الجدلي، وإنما في التظاهر باعتقاد أن الآخر يعرف، في حين أننا نعرف تماما أنه لا يعرف. في جميع الحوارات التي كان فيها «سقراط» إزاء هذا الصنف من المحاورين، وبصفة خاصة في محاورة **غورجياس**، يأخذ البحث المشترك، في القسط الأكبر منه، شكل دحض من طرف «سقراط» للعلم المزيف لدى محاوره.

ماذا يعني عندئذ بالنسبة إلى «سقراط» النص الأفلاطوني، «البحث المشترك»؟ وبالفعل، لا يكفي التحادث مع شخص آخر حتى يحصل هذا البحث: إن البحث لا يكون مشتركا حقّا، إلا إذا اعترف الشخص الذي نسأله بصحة السؤال، وبالتالي أن يسأل نفسه. يفترض هذا الأمر بعض الشروط، وهي شروط قد تم ذكرها من قِبل «سقراط» في محاورة **مينون**، على إثر حواره مع العبد الصغير: «والآن، وقد عرف أنه لا يعرف، ستكون له ولا شك، رغبة في البحث (...). ولكن، هل تظن أنه كان سيضطلع بالبحث لاكتشاف أو لتعلم ما كان يتوهم معرفته، وما لم يكن يعرفه، وذلك قبل أن يكون قد وصل إلى حالة الحيرة التي هو فيها، وبعد أن يكون قد حكم أنه لم يكن يعرف، وقبل أن يكون قد شعر بالرغبة في المعرفة؟» (84 ب – ج). ليس البحث المشترك ممكنا إلا بثمن واحد دون سواه، هو: الوعي بالجهل، والرغبة في العلم، والمتعة الحاصلة عن البحث. وهذه الشروط هي شروط كل بحث، وإن كون البحث [31] يكون مشتركا، لا يغير من الأمر شيئا. ماذا يمكن أن تكون إذن الإضافة المميزة للبحث المشترك؟ إنها ستتلخص في كون موافقة المحاور، ستكون لازمة لإقرار صحة النتائج المتوصل إليها خلال عملية الفحص. وذاك هو ما يبدو بالفعل أن «سقراط» يعلنه في محاورة **غورجياس** في قوله: «من بين جميع الآراء التي تكون لروحي، ستكون تلك التي تكون متفقا معي بشأنها، هي التي ستكون حينئذ الحقيقة». ولكن «سقراط» يقول هذا لـ«كاليكلاس»، الذي لعله قد جمع الشروط الثلاثة اللازمة كي يكون كمثل حجر الزاوية لصحة الأحكام، وهي: التسامح واللطف، والصراحة في القول. أما أن يكون العلم حجر الزاوية بالنسبة إلى الحقيقة، فلا أحد يشك في ذلك، ولكن أن يكون كاليكلاس يمتلك علما يتعلق بطبيعة العدل والظلم، فعلى العكس، توجد كل الأسباب للشك في هذا الأمر. وإذا ما

طرحنا جانبا هذا التصريح الذي من الواضح أنه سخرية، يبقى أنه لا يمكن إنكار كوننا نعثر في عديد المحاورات على المطلب الملحّ لموافقة المحاور. فهل يعني ذلك أن الحوار سيكون وسيلة بلوغ هذه الموافقة، والأداة التي لا غنى عنها للبحث وللعثور على حقيقة يكون من المحال اكتشافها من طرف الفرد بمفرده، وهي التي لا تكون كذلك إلا إذا كان الاعتراف بها اعترافا مشتركا؟ يمكن أن نقرأ في محاورة **غورجياس** بالذات، وهي التي كثيرا ما يقع الرجوع إليها لتدعيم الأطروحة المضادة، تكذيبا باتا وتام الوضوح لهذا الأمر: «وإنني سأفضل أن يكون أغلب الناس في خلاف معي، وأن يعارضوني، على ألا أكون بمفردي أنا وحدي متناغما مع ذاتي، وأن أتناقض»(482 ب ـ ج). وفي معارضته «للمجادلين» في محاورة **فيدون**، يعلن ‹سقراط› ما يلي: «إن ما سأسعى أنا لبذل كل طاقتي فيه، لن يكون أن أجعل أقوالي تبدو صحيحة للذين يستمعون إليّ (إن حدث مثل هذا الأثر فسيكون ذلك إضافة)، وإنما جعلها تبدو لي أنا بالذات، وقدر الإمكان، تكون كذلك» (91أ). فموافقة الغير تأتي كإضافة. وما يكون أساسيا، هو الاتفاق مع الذات، تلك هي النتيجة الأولى لحقيقة القول (أو على الأقل، لما يكون قد بدا صحيحا في مرحلة ما من عملية الفحص.)

لأي شيء تصلح إذن موافقة المحاور؟ إنها تكون لازمة لمواصلة البرهنة، فهي تعني أن لا اعتراض مقبولا وقابلا للصياغة عقليا، يكون قد تبقى ضد ما قد تم إقراره، وأن ذلك ليس بالتالي أطروحة خاصة بـ‹سقراط›، أي مجرد رأي. وتدل موافقة الآخر على الصحة المقبولة، وقتيا على الأقل، الخاصة بالبرهان المقدم. فهي تعني كون المحاور، إن بقي معترضا بصورة جذرية، لن يستطيع أن يوفر لهذا الاعتراض تعليلات وجيهة، بل ولا حتى عللا وحسب، وأن مبدأ معارضته هو لامعقول. ولهذا، فهو يستطيع تماما التسليم بالصحة المتعاقبة للبراهين، مع مواصلة الاعتراض على الجوهر في الآن نفسه. إن الموافقة المطلوبة هي طريقة في إرغام المحاور على الخضوع للقوة العقلية للوغوس، وهي لا تضمن بأي حال صحته. وتزخر المحاورات بأمثلة [32] محاورين مقتنعين ببراهين، كان من المفروض ألا تقنعهم، وهي براهين سيتم بيان ضعفها أو طابعها المغلوط في لاحق النظر (ولكن ليس أبدا من طرفهم هم). إن الاعتقاد بأن التفلسف

يعـني بالنسـبة إلى «أفلاطون» إنجاز محادثة مع محـاور حقيقي، يكون قادرا على أن يضـع أمامه اعتراضات ما كان ليفكـر فيها بمفرده، لهو، علاوة عن هذا، اعتبار محاوراته كما لو كانت تسـجيلا كتابيا لمحادثات شـفهية كانت قد وقعت بالفعل. والحال أن شخصيات المحاورات، من جهة أولى، كانوا قد ماتوا جميعـا منذ مـدة، هذا دون الحديث عـن الذين كانوا مجـرد أباديع؛ ومن جهة أخـرى، فإن المحاورات قد كتبت فعـلا، من طرف «أفلاطون» لا غير. إنه هو، وهو وحده، من يقرر بخصوص طبيعـة المتحاورين، وبخصوص الوضعية التي يضعهم فيها، وبشـأن قصر أو طول الردود التي يسـندها إليهـم. ومن المحير بما فيه الكفاية، أن نشـاهد أن التفسـير الوحيد المعطى للنهايـة المعضلية لعدد لا بـأس به من المحـاورات، وللطبيعة الملغزة لبعض الإقـرارات، هو غباء المجيب (بلاهـة «هيبياس» مثلا في كلا محاورتي **هيبياس**، أو كذلك «بروتارخوس» في **فيلابس**)، حيث سـيكون، ربما من المفيد، الأخذ بعين الاعتبار، أن «أفلاطون» قد كان يستطيع، لو أنه قد أراد ذلك، أن يضع في المشهد مجيبا أكثر ذكاء.

هكـذا لا يمثل الحديث مع شـخص آخر، والبحث المشـترك، لا شرطا كاف، ولا حتـى شرطا لازما لبلوغ الحقيقة، كـما أنه لا يكفي الحديث مع شـخص ما، كي يقتنع. وليسـت الوسـيلة الفعلية الوحيدة للاهتداء، حسب «أفلاطـون»، الحـوار (هذا مـا يظهره في الكتـاب الأول من **الجمهورية** فشـل «سـقراط» في مواجهة «تراسـيماخوس»)، وإنما التربية، تلك التي يرسم مراحلها في ذات هذه المحاورة. ويعود ذلك، إلى أنه ليس بالعقل فحسـب، وإنما بالروح بكاملهـا، ينبغـي الذهاب إلى الحقيقة، على أن الروح هي شيء متشـعب، فهي مـسرح لقوى متعددة ولعدة دوافع، يقرأ لها «أفلاطون» دوما حسـابا، والحال أن ليـس ذلك بالضرورة شـأن الذين يشرحون أفكاره. لكي يصبح الإنسـان قادرا على الحوار، يكون لا بد من تربيته أولا، أي بعبارة أخرى، تحقيق التناغم داخـل روحه. ويعود السـؤال مرة أخرى: لماذا شـكل الحوار حينئذ؟ ليسـت المحاورة الأفلاطونية حديثا بين أشـخاص ذوي إرادة طيبة أو سيئة، كما ليست تبادلا للآراء، تتمكن في نهايته الآراء الأحسن والأكثر معقولية، من التفوق. وإن اعتبار هذا الشكل نتيجة لتأثير «سقراط»، والذي يجعل منه مثل عربون وفاء تجاه «سـقراط»، قد أصبح أمرا غير ملائم أكثر فأكثر، كلما تدرج «أفلاطون»

في صياغة مذهبه الخـاص. أما أن نعتبر الحوار على أنه عملية تعاون، بدعوى أن التفلسـف لا يمكن أن يكون القول الواحد، وأنه ليس بمستطاعنا التفكير جيدا بمفردنا، فسيكون مماهاة بين الفكر وبين القول الواحد الذي لن يرغمه إلا الحضـور الواقعي للمحاور لكـي يصير حوارا. لا غرو أن ‹أفلاطون› يقابل باسـتمرار بين الحوار والقول الواحد، ولكنـه [33] من الأكيد بنفس القدر، أن التفلسـف، إن كان يعـني لديه الحوار، أن ‹أفلاطـون› يقصد بذلك، أولا وبالذات، حوار الروح مع ذاتها.

III. التفكير

الحـوار الصامت والحـوار المنطوق (ثياتيتـوس، 189و - 190 أ، السفسـطائي، 263 و - 264 ب، فيلابس، 39ج - و)

كيف نفسر أن السارد هو من يكون مكلفا، عندما يتعلق الأمر بالشعر، بإقامة المسـافة منعا للتماهي، في حين أن الحوار سـيكون في الفلسـفة، هو هذه الوسيلة؟ لما أعاد ‹سقراط› كتابة مقطع من **الإلياذة**، على شكل سرد خالص، فإننـا نقول في أنفسـنا، أن فرص القصيـدة، وهي على هذا الشـكل، كانت ستكون ضعيفة لكي تمر إلى الأجيال اللاحقة. هذا يكفي لإظهار أنه بالنسبة إلى قصيدة ما، ليس المضمون وإنما الشكل هو ما يكون الأهم؛ والحال أننا نعثر في محـاورة **ثياتيتوس** على إجراء هوعكس هذا تمامـا: يقول ‹إقليدس الميغاري› بكونه قد كتب محادثة ‹سـقراط› مع ‹ثياتيتوس› و‹ثيودوروس›، بكيفية تجعل ‹سـقراط› يبدو كمن يتحاور معهما وذلك بحذف عبـارات: «وقد قلت أنا» وعبـارات: «وقد وافق هو على ذلك». فهو قـد حول بالتالي الرواية التي رواها له ‹سـقراط›، إلى حوار مباشر بهدف استرجاع الشكل الأصلي، بصورة أحسن. يمكـن أن نتعامل مع هذا النص حرفيا، وأن نعتبر إقليدس شـيئا ما مثل نظير لآلـة التسـجيل. ولكـن يمكن أيضا، أن نـرى أن ما قد سـعى إلى نقله إلينا بتفضيله الحوار المباشر، هو الطاقة التي هي بصدد الاشتغال داخل الفكر عندما يسائل نفسه ويجيبها.

وفي محاورة **ثياتيتوس** بالذات، يسأل «سقراط» «ثياتيتوس»، هل إن ما يسميه «تفكيرا» هو ما يسميه هو نفسه كذلك. لا يتعلق هذا السؤال بالماهية؛ فلا يمكن أن يكون الفكر الذي هو نشاط [تفكير]، موضوع نظر جدلي يوصل إلى تعريف. يقوم «سقراط» فقط بعرض للتصور الذي لديه بخصوص الروح وهي بصدد التفكير، ويوضح أن الأمر يتعلق فعلا بتمثل، وليس بمعرفة، هكذا: «بالفعل لا يبدو لي أن الروح وهي تفكر، تقوم بشيء آخر غير الحوار، إنها تسأل نفسها وتجيبها». وفي محاورة **السفسطائي**، كان الغريب الإيلي أكثر جزما: إن الفكر (**ديانويا**) والقول (**لوغوس**)، هما شيء واحد، ما عدا «أننا قد أعطينا للحوار الداخلي للروح مع ذاتها، والذي يحدث دون أن يمر بالصوت (**فوني**)، هذا الاسم الذي هو التفكير». إن الفكر هو حوار باطني وصامت، في حين أن القول هو «تيار يصدر عن الروح، مرورا بالفم، ويكون مقترنا بصوت». يمكن أن تسمح محاورة **ثياتيتوس** بفهم أن «سقراط» يستمد تصوره للفكر من الحوار الواقعي، وأنه يكون كالمجاز بالنسبة إلى التبادل الشفاهي بين متحاورين إثنين. ولكن محاورة **السفسطائي** تقوم بقلب العلاقة بصورة واضحة، بما أن الحوار الباطني هو الذي يسمى فيها **ديالوغوس** [حوار]، في حين يقال عن الحوار المنطوق، بكونه **لوغوس** [قول] فحسب، {34} وبكونه ليس سوى الصورة المحسوسة لنشاط يكون مكانه داخل الروح. لقد تم هكذا القيام بقلب العلاقة بين النموذج والصورة، وفي حقيقة الأمر، لقد تم إنجاز تصويب لها.

والنتيجة الحاصلة هي أن الحضور الفعلي للمحاور، لا يبدو كونه يمثل شرطا لازما لكل حوار، إذ لو كان الأمر كذلك، لاقتضى ذلك بداهة، الترجمة الصوتية للفكر الصامت. ويمثل إقرار من هذا القبيل، بدون شك، مفارقة: فبدلا عن أن يبدو الحوار الداخلي حوارا مبتورا من بعدين قد يبدوان أساسيين، وهما وجود المخاطب والشفهية، يقع اعتبارهما أمرين عرضيين. وتقوم محاورة **فيلابس** بتضخيم غرابة هذا التصور للحوار، وهو تصور سيكون غريبا في نظر من يضع، بدون تفكير، الحديث والكلام مكان الحوار. ويضرب «سقراط» مثلا لشخص يتجول، وقد شاهد من بعيد، وبدون وضوح، شيئا ما يقف حذو صخرة تحت شجرة؛ فيسأل نفسه بشأن ما يمكن أن يكون

ذلك الشيء حقا؛ وهو يستطيع أن يجيب نفسه بقول «هو رجل»، وأن يكون على صواب، أو أن ينخدع بأن يعتقد بأنه تمثال من صنع بعض الرعاة. «إنه إذا ما كان شخص ما حاضرا إلى جانبه، فهو سينقل شفهيا ما كان يقوله لنفسه»، «وهو سينطق تماما بنفس الأشياء، وسيصبح رأيه قولا». لا يضيف القول المنطوق في مروره بالجسد شيئا إلى الحوار الداخلي، كما لا ينقص منه شيئا. لهذا يوصف الفكر بكونه حوارا غير صوتي، وهو ما يسمى **لوغوس** عندما يصبح مسموعا، وذلك دون ربح لأي شيء، أو خسارة لأي شيء. ومن البديهي أن الأمر لن يكون كذلك إذا ما كان الآخر محل رغبة أو غضب أو تملق. ولكن سيكون ما سنقوله له عندئذ صادرا عن رغبة أو عن تخطيط، وفي حقيقة الأمر، إننا لن نكلمه بقدر ما سنحاول التأثير فيه. لا يكون القول داخليا كان أو خارجيا، فكرا، أي حوارا، إلا بشرط أن تتوفر فيه الحركة المتمثلة في التساؤل وفي الإجابة.

يعطي النفس الصادر عن الفم، والمعدل عن طريق الفم، والذي سيقرع الأذن، جسدا لما وقع التفكير فيه، ولكن دون أن يفسد مع ذلك طبيعته. ولا يغير التعبير المحسوس القول في شيء، ويكون الجسد فعلا في هذه الحالة، علامة وليس قبرا أو سجنا. إننا نجد «سقراط، في محاورة **قراطيلوس** (400د)، يستغل الأصل الاشتقاقي [إيتيمولوجيا] لعبارتي «**صوما**» (جسد) - «**سيما**» (الشاهد الذي يدل على المكان الذي دفنت فيه جثة، ومنه القبر، ولكن كذلك العلامة)، فيؤكد أنه «لو أن البعض قد قالوا عن الجسد إنه قبر الروح»، فإنه مع ذلك «بواسطة الجسد تعبر الروح عما قد يكون عليها التعبير عنه». وإذا لم يكن لنا لسان ولا صوت، وإذا ما كنا نريد أن نجعل بعضنا البعض نرى الأشياء، فإننا سنحاول، مثلما يفعل البكم، أن ندل عليها باستعمال الأيدي والرأس، وبقية الجسد. وسيكون في مقدورنا أن نمثل بالإيماء الفوق والتحت، والفرس بصدد الركض، أو أيضا، صياح الديك أو قصف الرعد. يكون القول المفصل مختلفا عن هذا التمثيل الحركي: إنه لا يقلد الأصوات، وهو لا يدل على الأشياء المحسوسة وحسب. إنه فكر يتحول إلى كلام (422و - 424أ). عندما تفكر الروح، فإنها تفكر وحدها [35] لوحدها، وبمعزل عن الجسد. ولكنها عندما تتكلم، يقع حمل تفكيرها من طرف الصوت الذي

سيدق على جسد شخص آخر. والترجمة الصوتية لا تخون هذا التفكير، ولا يمثل الجسد بالتالي عائقا، فهو يكون طواعية تعبيرية خالصة. ومع هذا، لو أن متجول محاورة **فيلابس** كان وحيدا «لكان هذا الشيء ذاته هو ما كان سيقلبه هو بذاته داخل ذاته، وهو سيسير أحيانا لمدة أطول وهو يجتر ذلك داخل ذاته». فوجود الرفيق، ليس أنه لا يمثل شرط الاجترار لدى المتجول فقط، بل وإنه قد يتسبب فوق ذلك، في قطع هذا الاجترار. وبالفعل، يمكن أن يظن من يكون إلى جواره، نفسه صاحب عينين أشد إبصارا، وأن يقوم بالحسم (عن خطإ أو عن صواب) معتبرا تبعا لذلك، أن المشكل غير ذي موضوع، بما أنه يملك حله. وسينقطع المتجول، إذا ما اقتنع عن طريق فعل رفيقه، عن التفكير، وذلك أنه لا يمكن اعتبار أن الروح تفكر إلا خلال الفترة التي تكون فيها تسأل نفسها وتجيبها، بشأن شيء تكون تنظر فيه. ولا يمثل طلب رأي أو خبر والحصول عليه عن طريق شخص ما، حوارا، فليس في ذلك سوى ترقب عملي لا يمكن القيام بتلبيته إلا بواسطة رأي صائب أو خاطئ. وعلى منوال هذا، لا يسمى تقبل جملة من المعلومات عن طريق شخص ما، تفكيرا، فذلك انتقال مماثل لانتقال سائل مرورا من وعاء مليء، إلى وعاء فارغ (**المأدبة**، 175د).

انقسام الروح وانشطارها

وفي نهاية الأمر، لا يجب مع ذلك، أن يسمى كل ما تقوله الروح لنفسها «تفكيرا»: فحين يلعن ليونتيوس عينيه، باسم الشعور الذي لديه عن شرفه، أي حين يلعن ذلك القسم الشهواني من روحه الذي يدفعه، عند النظر إلى الجثث، إلى التمعن فيها، أو حينما يستجدي «أوليسوس»، بتوجيه من العقل، قلبه لكي يصبر، فهما يصلحان لتصوير بعض أشكال الصراعات داخل الروح (**الجمهورية**، 439 هـ - 441ج). فالأوامر أو النواهي، واللوم والتحريض، هي جميعها أنماط من الفعل (إنها أفعال إنشائية)، حتى وإن قامت بالتعبير عن ذلك على شكل فعل نحوي. ليس كل ما يحدث داخل الروح، حتى وإن حصل داخلها حديث، يسمى تفكيرا، وليست الصراعات التي تحدث فيها محاورات. ولا يستدعي الحوار الداخلي، انقسام الروح إلى أجزاء. فالروح التي تحاور ذاتها تنشطر، وهي تبقى هي ما هي، أثناء تداول الأسئلة والأجوبة. ولأجل إجراء

الحـوار، يكـون لا بد من أن نكون إثنين في واحـد. ولكن أي فرق يمكن أن يكون فعلا، في الانتقال من الذات إلى الذات؟ إنه فقط ذلك الفرق الذي يتمثل في سماع الذات أسئلتها الخاصة (أنا أتساءل)، والذي يسمح بالتالي بتقديم جواب للنفس (وبالتشـكيك في أجوبتها الخاصة). يعني الانشـطار أن الروح خلال ذهابها ومجيئها، تتفكر ذاتها على الدوام تبعا للشـكل المزدوج للسـؤال وللجـواب، دون أن تتوصل إلى الوقـوف على أي واحد منهما. لا تكون الروح متحـدة إذن، فهـي لا يمكن أن تكـون كذلك وتبقى مفكـرة: إن هذا التحول المتواصل هو جوهري بالنسبة إلى الفكر. [36]

مـاذا يحدث حينئذ، عندما ينتقل ما سـبق وكان حـوارا [داخل الروح]، من روح إلى روح أخـرى بوسـاطة الصوت؟ هـل ينبغي اعتبار أن إحـدى الروحين هـي التي تسـأل، وأن الأخرى تجيـب؟ في مثل هذه الحالة، لـن تكون أي منهما تفكـر، ولا واحدة منهما سـتبلغ أفكارها إلى الأخرى، وإنما سـتقوم فقط بتبليغ ترقباتها (بالنسـبة إلى التي تسـأل)، وآرائها (بالنسـبة إلى التي تجيب)؛ على أن شرط الحـوار الحقيقي يكون بالفعل، مثلما تؤكد ذلـك محاورة **قراطيلوس** (390ج)، أن يكون إذن، من يسـأل هو نفسـه من يجيب. وتكون المعرفة بكيفية السـؤال والمعرفة بكيفية الإجابة، معرفتين غير قابلتين للفصل، فهما تمثلان أمرا واحدا، هو العلم الذي يكون للجدلي. ويصـدق هذا الاقتران اللازم لهاتين العمليتين أيضا، على الفكر الأكثر بدائية، مثلما يبين ذلك مثل الشـخص الذي يتجول. ولكن بالنسـبة إلى الحوار الشـفهي الموجه للغير، يكون لا بد مـن مضاعفة هذا الأمر: فهناك من يتكلم وهو يسأل نفسه ويجيبها؛ وهناك من ينصت، وهو يسأل نفسه ويجيبهـا - وذلك بشرط أن **يفكـر** ذاك الذي يتكلـم، وذاك الذي ينصت. وبالفعل، عن أي سـؤال يمكن أن يجيب ذاك الذي لا يسـأل **نفسـه**، والذي لا يشـعر بالتالي بوجاهة السـؤال؟ وماذا سـتكون حينئذ، الإجابة التي يمكنه أن يعتبرهـا مقبولة؟ لأجـل أن نتحاور مع الآخر، يكون لا بـد إذن من أن ننظر في نفس الشيء، وأن نطرح على أنفسـنا نفس السؤال، وبنفس الطريقة. نادرا ما كان الأمر كذلك، إذا ما رجعنا إلى أغلب المحاورات، ولكن الحوار لن يكون مع ذلـك إلا حوارا، حتى وإن صم الآخر أذنيه عن السـؤال المطروح. فصممه يمثل عنصرا من عناصر الحوار الداخلي بخصوص ما سيقع التفكير فيه. فإما أن الآخر

لا يفهم، على أن عدم فهمه يدخل في الحسبان، ويقع التفكر فيه ويتم البحث في أسبابه، وإما أنه يفهم، وعندئذ فإنه سيقع تحييده بأتم معنى الكلمة. إذا كان من ينصت «متسامحا»، فهو سيكون ذاتنا الأخرى، ونستطيع أن نتحدث إليه، كما لو كنا نتحدث إلى أنفسنا. ولا يهم، في نهاية الأمر، أن يكون كذلك، حيث أنه يكفي أن نفعل كما لو كان كذلك. إننا نستطيع أن نفكر بصوت عال، أمام الآخر، أو أن نفكر في صمت، ونحن ننصت إلى الآخر. إننا نفكر بمفردنا، ولكننا إذا فكرنا، لن نكون واحدا، وإنما إثنين.

ما يستدعي التفكير (الجمهورية، الكتاب السابع، 523أ - 524 د)

ما هي المناسبة التي يجري فيها هذا الانشطار؟ لقد كان الشخص المتجول، المذكور في محاورة **فيلابس**، عرضة لحيرة متولدة عن إدراك حسي غامض، لا يسمح بتشخيص موضوعه، وهو ما يحدث حينما تفصلنا عن الشيء المدرك حسيا، مسافة مكانية أو زمانية، وعندما يكون الإدراك الحسي، غير واضح بفعل بعد المسافة. ولكن من المفروض، في مثل هذه الحالة، أن إدراكا حسيا أكثر وضوحا ينهي المشكل. وخلافا لهذا، في محاورة **الجمهورية**، لا يدخل الفكر في حراك بمناسبة إدراك حسي ما، يكون النقص فيه نقصا عرضيا، وقد لا يكون كذلك إلا بصورة وقتية. فهناك حسب ما يقول ‹سقراط›، من بين جملة الأحاسيس، بعض الأحاسيس التي لا تستدعي طرح الأسئلة على أنفسنا، ولكن بعض الأحاسيس الأخرى، بلى. ولقد ظن غلوكون أن ‹سقراط› يتحدث عن الأشياء المرئية من بعد مسافة كبيرة جدا، أو عن رسوم ذات أبعاد، ولكنه كان مخطئا في ذلك، إذ أن الإدراك الحسي هو ما يحسم الأمر في مثل هذه الحالة وليس [37] الفكر. ولا يكشف الإدراك الحسي عن نقصه الحقيقي، إلا حينما يقدم لنا شيئا، يبدو حائزا في آن واحد، على صفات متناقضة. عندما يكون تشخيص شيء ما، وتحديده أمرا يتم بصورة مباشرة - عندما أشاهد إصبعا وأقول في نفسي: إنه إصبع -، فعندئذ، لا يحدث أي تفكير، إذ لا يكون أي تفكير لازما، ولا حتى مفيدا. وعلى خلاف هذا، إذا ما كان الإصبع محسوسا، على أنه في نفس الوقت أكبر (من غير ما إصبع آخر)، وأصغر (من غير ما آخر)، فإن هذا التناقض سيستدعي أن تفكر الروح. لا يوجد بالنسبة إلى أغلب الناس، أي داع «لكي نطرح على العقل مسألة معرفة

مـا يمكــن أن يكون الإصبع، حيـث لم يحدث بأي حـال أن البصر نبه الروح إلى أن الإصبـع يكـون نقيض الإصبع». ولكن، بما أن نفس الحاسـة هي التي تـدرك الكبر والصغر، أو الصلابة والرخاوة، فإن الروح تجد نفسـها في حيرة عندما يضع أمامها البصر أو اللمس، صفتين متناقضتين ومجتمعتين في شيء واحد. لا يسـتطيع العقل من جهته، سـوى أن يميز بينهما، وهو يجد نفسه حينئذ، مجرورا للتسـاؤل حول مـا يمكن أن يكون الكـبر والصغر، وما تكـون الصلابة والرخـاوة... يكـون الإدراك الحسي عاجـزا عن حل مثل هـذه المعضلات، ولكنـه يحدثها، ويسـتدعي الفكر للتحرك. وهو يسـتدعيه لا أكثر، حيث يمكــن تمامـا، أن تعتبر الروح هذا النـوع من الحيرة، أمرا تافهـا، أو أن ترغب في اسـتغلال ذلك بصورة سفسـطائية. ولا تجبر تناقضات الإدراك الحسي على التفكير، وهي تكون فقط، مناسـبات للتساؤل، وممكنات ليقظة العقل الذي يبدأ في التحرك، عندما يتسـاءل بخصوص الرسـائل المتناقضـة، الواصلة إليه عن طريق الإدراك الحسي. وفي أغلب الأحيان، لا تدفعنا الأشـياء المحسوسـة مع ذلك، إلى التسـاؤل، ويكون الإدراك الحسي الذي يكون لدينا بشـأنها، كاف بالنسـبة إلينا. وعندما يكون هـذا الإدراك الحسي ضبابيا، وغير جلي، فهو يدخل الروح في حيرة، ولكنه فقط عندما يكون متناقضا، سيجعل الروح تنقطـع عن الاعتقاد في كـون الإدراك الحسي هو ما يكـون العلم، وتنقطع بالتـالي عن تمثل لعلم مباشر. ويتعلـق الأمر حينئذ، بالتفكير الذي هو التفكير العامي والعادي، أي التفكير حسب المعنى الضعيف للتفكير، إنه ليس ذلك التفكير الذي يسـتقي من ذاته وحدها، أسئلته الخاصة، والذي لم يعد في حاجة إلى معضلات الإدراك الحسي. ولكن، حتى هذا التفكير الضعيف، لا يحدث إلا إذا ما كان عرضة لهذا الانشطار، الذي يتمثل في التساؤل والإجابة.

هكذا، فليس التبادل مع شـخص آخر، هو ما يشـكل الحوار: إن حوار الروح مع ذاتها هو الحوار الأصلي، وإنّ ما هو أسـاسي فيه، هو حركة السؤال - و- الإجابة. ذاك وحده هو ما يسـتحق اسم «التفكير»، وإنّ ذلك هو ما يفرض على ‹أفلاطون›، كتابته المحاورة. ولئن كان ‹سقراط› بكل تأكيد، ليس غريبا عن هذا التمشي، فإنما لأن فيه هو [‹سـقراط›]، حسـب ‹أفلاطون›، قد جسد الفكر حركته الحقيقية.

[39]

الفصل الثاني

التكلم داخل لسان

يفترض تصور الفكر على كونه يكون حوارا داخليا في الروح، بادئ ذي بدء، الوعي بالمشاكل التي يطرحها استعمال لسان ما. إذا قصدنا بعبارة «فوني» الشفهية، مثلما يدل على ذلك تقابلها مع الصمت(**سيجى**)، فستكون هذه الأخيرة، كما سبق ورأينا، عنصرا لا قيمة له تماما. وخلافا لهذا، فإننا بالفعل نتكلم، ولو في صمت، داخل لسان، وهذا هو المعنى الثاني لعبارة «فوني». هل يمكن أن نعتبر أن يقع التعبير عن الفكر داخل لسان، هو أمر لا قيمة له؟ لو أن الظهور المحسوس والصوتي للحوار الداخلي، لا يغير فيه شيئا، فهل إن الأمر يكون كذلك، في ما يتعلق بالضرورة التي تكون بالنسبة إلى القول العقلاني (لوغوس)، أي الكلي من جهة الحق، عندما يصاغ داخل خصوصية لسان معين؟ ذلك أن اللوغوس ليس تعبيرا عن عواطف وانفعالات ورغبات: يدل اسمه على أنه توجد فيه عقلانية، وإن كانت فاسدة، تكون بصدد الاشتغال، وتتحكم في جميع تمفصلاته. يستطيع الصوت أن يعبر عن أي شيء، وأن يحاكي كل شيء، ولكن ليس القول الذي يحمل في داخله طموحا إلى المعقولية، والذي لا يكون له تأثير إلا بشرط أن يقع فهمه. يوجد أصله داخل الروح التي تفكر، وليس ذلك حال اللسان. فالتفكير الذي يكون غير قابل في ذاته للفصل عن اللوغوس [القول]، بما أنه حوار، يستعمل لسانا لا يستطيع أن يتطابق معه تماما، أو دائما. ولساننا هو شيء يكون معطى لنا دونما سبب، وقد سبق أن تشكل في معجمه وفي نحوه، ولا شيء

يبرر أن نستعمل لسانا ما، وليس آخر. لا يعتبر «أفلاطون» هذا الواقع الذي له عرضية الواقع، أمرا تافها، ولقد تم تخصيص محاورة **قراطيلوس** بكاملها، ومحاورة **أوثيديموس** أيضا، للنظر فيه.

[40]

I. صحة أسماء اللسان (»قراطيلوس«)

الإطار: الأسماء توقيف أم اصطلاح

تبتدئ المحاورة بخيارين: هل هناك بخصوص الأسماء، مثلما يؤكد ذلك »قراطيلوس«، توقيف، أم على العكس، وتبعا لما يؤكده »هرموجين«، اصطلاح؟ وعلى منوال المحاورتين الأخريين، اللتين وجد فيهما »سقراط« نفسه منذ البداية، مطالبا بأن يختار واحدة من بين أطروحتين (في محاورة **مينون**، كان عليه أن يقرر هل يمكن تعليم الفضيلة أم لا، وفي محاورة **فيلابس**، أن يقرر هل إن الخير لذة أم فكر)، فإن »سقراط« يرفض اتخاذ موقف. وقد تمثل كامل جهده في إظهار أن المشكل الذي يراد أن يفرض عليه، هو سيء الطرح، أو أنه يفترض أولا، أن نحل مشكلا غيره. وهو، برفضه الجدل المدرسي، يتجاوز التناقض الظاهر، ويعيد صياغة حدود المشكل. وفي محاورة **قراطيلوس**، سرعان ما سيقع تحويل المسألة من مسألة أصل الأسماء، إلى مسألة صحتها.

كان المتحاوران قد سلّما معا، قبل مجيء »سقراط«، بأن الأسماء قد وضعت على نحو صحيح، وكان النقاش بينهما لا يتعلق إلا بسبب هذه الصحة، على أنها تعود حسب أحدهما، إلى الأصل الطبيعي، وحسب الآخر، إلى الأصل الاصطلاحي [للأسماء]. لقد سبق أن حصلت مناقشة هذه المسألة بإطناب: فقد ظهر في القرن الخامس، وعي لغوي سبق له أن أنجز قطيعتين جذريتين مع التصور البدائي للغة. ومنذ »هيرودوتس«، أصبحت فكرة كون اللغة تكون بنية مفصلة، أمرا حاصلا: ولم يكن ينظر، إلى حدود ذلك الوقت، إلى الكلمات إلا من جهة وظيفتها في التعيين، وبالتالي ليس كعناصر من منظومة، وإنما كمجرد أدوات إرجاع إلى الأشياء وحسب. وكان »برمانيدس« (المقطع الثامن، 38 – 41) يقدح بشكل جذري، في هذا التوافق [بين الكلمات والأشياء]: فالكلمات تسمي

المظاهـر لا غير، وهي قـد وضعت من طرف البشر[المائتـين]، المنخدعين بتنوع الصـيرورة، والجاهلين بوحدة وثبات الوجـود. ويؤكد ‹أمبيدوقلس› من جهته أيضـا (المقطـع 8 و9، ‹ديلز-كرانز›)، أن لا وجود «لـولادة» أو «لموت»، وأن تلك ليست سوى تسميات موضوعة من طرف بشر تعوزهم تجربة الواقع، وأن مـا هو واقعي دون سـواه، هو الاختلاط والافتراق. وهنـاك مبحثان جديدان قد لاحت بوادرهما عنده، وهما مسـألة استقامة التسميات، وإمكان إصلاحها - وهـي مسـائل لم يكـن أي داع لظهورها عند ‹برمانيـدس›، بما أن لا كلمة ترجع حسـب وجهة نظـره، إلى واقع. أما بالنسـبة إلى ‹ديموقريطس› (المقطع 5، ‹ديلز-كرانز›)، وخلافا لهذا، فإن الأصل الاصطلاحي لا يتسـبب للألسن، لا في الخطإ ولا في ضرورة التعديل، فذلك أمر يفسر تعددها لا غير: لا تسـتعمل جميع المجموعات البشرية، نفـس المصطلح، ولقد وضعت كل مجموعة بشرية لنفسـها لسـانا، كما اتفق. ولكن إنما لدى ‹بروتاغوراس›، قد أصبح النظر في اللغة أمرا مركزيا: فحسـب الأسـطورة التي ينسـبها إليه ‹أفلاطون›، ينتسب الإنسـان إلى المجموعة الإلهية لكونـه يمتلك «فن إصدار أصوات وكلمات مفصلة» (‹بروتاغوراس›، 322أ). ويبتعد الإنسان، بتفصيله الصوت إلى كلام، عـن الطبيعة وينتـج اللغة؛ فلا يوجد لدى ‹بروتاغـوراس› [ص 41] تناقض بين الطبيعـة والاصطـلاح، على أن الثاني يتجـذر في الأولى ويكملهـا. ويمتلك الإنسان بامتلاك اللسان، شرطا من الشروط الأساسية للثقافة: فاللسان هو ما يكـون المرحلة الأولى في كل تربية، على أن لا شـخص محدد يكون هو من يعلمه للطفل، وهو يتعلمه بمجرد عيشـه داخـل المجتمع. ومع هذا، فإن كان هناك من يتجاوز ولو قليلا هذا المسـتوى العادي من المعرفة [باللسـان]، فإنه ينبغي أن نتعلم منه كل ما يكون ممكنا تعلمه. وهذا العلم باللسان، المختلف عن الاستعمال العادي للسان، يتمثل أساسا في النظر في صحة الأسماء (أرتوبيا).

يلفت ‹سقراط›، في محاورة **قراطيلوس**، انتباه ‹هرموجين› إلى أن أخاه ‹كالياس› قد أنفق مالا كثيرا على السفسطائين، وأنه يحسب نفسه عالما، لكونه قد تعلم عن ‹بروتاغوراس› «صحة الأسماء»، وهو ما يعتبره ‹بروديكوس›، الشيء الأول الـذي ينبغي تعلمه. ولكن فيم يمكن أن تتمثل، بالنسـبة إلى السفسـطائيين، وبالنسبة إلى ‹بروتاغوراس› بصورة خاصة، مثل هذه الصحة، هذا إن كان هذا

الأخير قد تبنى بالفعل الأطروحات الثلاث التي ينسبها إليه «أفلاطون» في محاورة ثياتيتوس وهي التي تقول: «لا شيء يكون أبدا، وأبدا كل شيء يصير»، وإن ما يظهر، لا يحدث ولا يكون إلا بالنسبة إلى من يظهر له،- وحتى إن كان لا بد من أن نستعمل عبارة «يكون»، - «فلا شيء من الأشياء يمتلك من جهة الطبيعة، كيانا خاصا، ولكن ما يظهر للجميع يصبح صحيحا في الوقت الذي يظهر فيه، وطوال الوقت الذي يظهر فيه»؟ إنه يوجد مع ذلك فعلا، بالنسبة إلى «بروتاغوراس»، معيار يخص صحة الاسم: إنه ليس تناسبه مع الشيء (بما أنه لا وجود بتاتا للشيء بالنسبة إليه، وإنما هناك الحدوث والظهور فحسب)، وإنما مطابقته مع الاستعمال الساري، داخل مجموعة لغوية. فـ«بروتاغوراس» يتبنى نوعا من الاصطلاحية التي لا شيء اعتباطي فيها: لا تكون العلامة اللغوية غير معللة تماما، ويكون أصلها النظام الاجتماعي، والتقاليد الاجتماعية الخصوصية.

وإننا نشهد في القرن الخامس، وبصورة خاصة مع السفسطة، الاستقلال المتنامي لفلك الألسنية، عن فلكي الفكر والوجود اللذين تكون لغة البشر، حسب «برمانيدس»، منقطعة عنهما بصورة لا محيد عنها. ويدخل حينئذ الإبقاء على ربط الكلمات بطبيعة الأشياء، في صراع مع القول بتشكيلها الاصطلاحي، ولكن صحتها لا توضع موضع الشك: فلقد تم فقط تعويض معيار طبيعي، بمعيار اجتماعي وثقافي ليس أكثر. ولن يقوم «سقراط» باختيار معسكره، وسيقوم كعادته بإرجاع المشكل درجة إلى الوراء: حيث أنه ينبغي لمعرفة هل إن الاسم يكون صحيحا أم لا، أن نعرف أولا ما هو الاسم.

طبيعة الاسم ووظيفته («قراطيلوس»، 387 أ - 389 ج)

الاسم هو الجزء الأكثر صغرا من القول، ولكن هذا لا يفيدنا إلى هذا الحد، بشأن ما هو الاسم. يجعل تمثيل الكلام إلى فعل[42] (براكسيس)، بالإمكان تعريفه على أنه أداة (أرغانون) هذا الفعل. ويمتلك كل فعل طبيعته الخاصة، وهو يتعدل على طبيعة ما سيسلط عليه فعله. وتماما، مثلما يكون على النجار عندما يصنع مكوكا، أن يوجه بصره نحو صورة المكوك، وليس نحو مكوك مكسر، فإنه ينبغي أن يوجه مشرع الأسماء، عندما يقوم بوضعها، بصره نحو صورة الاسم. يكون لهذا الأخير إذن، طبيعة ونمط

كيان (**أوسيا**)، وهو يمتلك قدرة (**ديناميس**) ترتبط بهذه الطبيعة التي تتمثل في تمييز الطابع الخصوصي لشيء ما، وجعله يعرف. تتحقق جميع الأفعال (القطع، النسج الخ.) طبقا لطبيعتها الخصوصية، وليس تبعا لرأينا: «ينبغي بالتالي، القيام بالتسمية أيضا، بصورة مطابقة لطبيعة الأشياء بواسطة الأداة المناسبة، وليس كما قد نريد نحن ذلك».

عندما تدخل الطبيعة في المقابلة، التي لم تعد مقابلة بين الطبيعة (**الفوزيس**) والاصطلاح (**النوموس**)، وإنما مقابلة بين الطبيعة والرأي (**الدوكسا**)، سيكون معناها قد تغير، وإنها تعني عندئذ، «ما يصمد إزاء التجاذب في كل الاتجاهات، بحسب هوى خيالنا». وستكون أطروحة ‹قراطيلوس› بذلك، قد تغيرت: لا يتمثل توقيف الأسماء في أصلها الطبيعي الأول، والمتعالي عن كل تنوع ثقافي، فهي تتماهى مع وظيفتها، وتدل على طاقتها على تسمية الأشياء حسب طبيعتها، أي حسب ماهية كل واحد منها. بعد إعادة تعريف الطبيعة على هذا النحو، يكون لا بد من فهم الصحة على أنها التوافق، ليس مع مواضيع تجربة فردية أو جماعية، وإنما مع الأشياء الموجودة، والتي تكون دوما هي ما هي بصورة طبيعية. تمر هكذا الحقيقة بشأن صحة الأسماء، عبر قرار أنطولوجي، هو خيار قد تم اتخاذه بشأن طبيعة الأشياء، وأولا وبالذات، بشأن طبيعة الطبيعة. وبما أنه ينبغي كذلك تسمية الأشياء التي تقوم بالتسمية، أي بعبارة أخرى تسمية الأسماء، فيجب أن تستحق هذه الأخيرة اسمها: إذ لكي لا يكون الاسم مجرد صوت، يجب أن يقوم بوظيفة التمييز، أي بفصل الأشياء عن بعضها البعض بصورة صحيحة.

مشرع اللغة والجدلي (389 ج - 391أ)

ولكن من سيكون عندئذ، الحكم بشأن كون الاسم يؤدي وظيفته بصورة صحيحة، أم لا؟ يقول ‹سقراط› بأن تقدير قيمة الأداة، يعود إلى الذي يستعملها: فعازف الربابة يكون الحكم بخصوص جودة الربابة، وليس صانعها، مثلما أن ربان السفينة، يكون هو الحكم بخصوص جودة الدفة. فمن سيحكم على جودة لسان ما، والمفردات التي يوفرها، ومن باستطاعته أن يقول، هل إنه قد وضع بطريقة جيدة، سواء أكان ذلك عند الإغريق أو

عنـد البرابرة؟ يبدو أن الجواب هو التالي: إنهـم أولئك الذين يتكلمون هذا اللسان. ولكن ليس عازف الربابة السيئ هو من يكون حكما جيدا، ذلك أن من يكون كذلك، هو العازف الجيد، ذاك الذي يمتلك معرفة عامة، ويحسـن العزف على الربابة، مهما كانت الربابة. وبالتالي، فلن يكون الحكام بشـأن اللسـان، جميع أولئك الذين يتكلمونه، وإنـما أولئك الذين **يعرفون** التكلم بواسـطة هذه الأداة الخاصة[43] التي هي اللسـان. إنهم سـيكونون قادريـن على رؤية هل إن «المشرع»، أي مشرع الأسـماء، مهما كانت الصورة التي نتصوره وفقا لها، «قد سـجل صورة الاسـم التي تتناسب مع كل شيء، داخل المقاطع اللفظية مهما كانت». ويقتضي هذا التسـجيل، ملاءمة مزدوجة للشـكل العام للإسـم مع الأدوات الصوتية أولا (مثلما أن شكل المكوك يجـب أن يتلاءم مع طبيعة الخشـب الذي صنع منه)، ومع الشيء الذي سـتقع تسميته (مثلما أن المكوك يجب أن يتلاءم مع طبيعة ما يجب أن ينسجه، خيطا أم صوفا). هذا الحكم بشـأن اللسـان، هذا الذي يعرف ما يعنيه الكلام، هو الجدلي. ويكون جدليا من يحسـن السـؤال والإجابة. هنـاك نص من محاورة **النواميـس** (895 د)، يوضـح بصورة دقيقة في ما يتمثل هذا العلم: يقول الأثيني بأنه يوجد «بالنسبة إلى الفكر ثلاث وجهات نظر بخصوص أي شيء»، وهي: الاسم، والتعريف أو التفسـير (**اللوغوس**)، والماهية (**الأوسيا**). لا وجود بالتالي إلا لطريقتين ممكنتين لا غير، في طرح السؤال، وهما: إما أن نبحث انطلاقا من الاسم عن التعريف، وإما أن نبحث، بعد أن يكون قد حصل لنا التعريف، عن الاسم الذي يوافقه. وفي كلتا الحالتين، ينبغي الأخذ في الحسبان ماهية الشيء. ينبغي في الحالة الأولى، ضبط الاسـم على الماهية بواسـطة التعريف، وينبغي في الحالة الثانية، الانطلاق من معرفة الماهية، وتقديم تعريف بشأنها، والعثور داخل اللسـان، على إسم مناسـب، وإن لم يوجد، فنحت إسم جديد. يجب على الجدلي إذن، إما أن يعطي للإسـم معناه الحقيقي (وليس الأمر كذلك حينما نعرف، على سبيل المثال، الروح على أنها تناغم (**هرمونيا**)، أو السفسطائي على أنه عالم)، وإما تفسير واقع، قد يكون أو لا يكون له إسم في اللسان (هكذا فإن الاسم الذي يناسب ذاك الذي يطمح إلى معرفة كل شيء، لكن دون تفكر، هو «الفيلودوكس» وليس الفيلسوف).

وهكذا، فإن المشكل الواقعي لأصل الألسن، هو بالنسبة إلى ‹أفلاطون›، مشكل يأتي في المرتبة الثانية، بل وهو في حقيقة الأمر، ثانوي مقارنة بمشكل صحتها وقيمة استعمالها. إن كل لسان هو صنيعة مشرع، ولكن أن نرى في هذا المشرع للأسماء، الشعب أو الإله، أو الطبيعة أو الاصطلاح أو الاستعمال، لا يغير من الأمر شيئا. لقد كانت المقابلة بين ‹قراطيلوس› و‹هرموجين›، ترتكز على توافق ضمني في ما يخص كون الاصطلاح والتوقيف، لا يمكن إلا أن يتعارضا. والحال أنه إن كانت صحة الاسم لا تتبع الاصطلاح، وإنما علم الجدلي الذي يتمكن بفضله أن «يضعه» على نحو مستقيم، (ليس بالضرورة بأن يصنعه وإنما بإعطائه مرجعه الصحيح)، فإن القرابة التي توحد بين طبيعة الاسم وطبيعة الأشياء، ستسقط التناقض بين الطبيعي والوضعي. لقد أصبح حاصلا في القسم الأخير من محاورة **قراطيلوس**، أن طبيعية الاسم، تعني شيئا آخر غير ما كان يعتقده ‹قراطيلوس›: يكون الإسم صحيحا متى أبان الاسم طبيعة الشيء، وبالتالي ماهية الشيء، وإذا ما كان مطابقا لطبيعته كإسم، أي للوظيفة التمييزية التي هي وظيفته الخاصة. وهكذا فإن العمل الأصلي الذي أنتج الأسماء، وجعل ذاك العمل المتمثل في التسمية ممكنا، يمكنْ حينئذ أن يقع تقييمه تبعا [44] لصحة العمل الذي جعله يكون ممكنا. وسيكون المشرع، الذي هو الفاعل في هذا الفعل الأصلي المتمثل في وضع الأسماء، يخضع بالتالي، لحكم الجدلي. فكل علم إنتاج يكون تابعا لعلم استعمال مرادف له.

القسم الإيتيمولوجي (396 د - 428 ج)

لنسلم بأن الاسم الصحيح يكون إسما ملائما لما يكون تسمية له. فما هي الأسماء التي ستكون، بامتياز، الأكثر صحة؟ إنها أسماء الأعلام. هذا ما كان يؤكده أنتيستينوس: إن كل اسم هو اسم علم، وبدون ذلك فهو لا يكون اسما بتاتا، وهذا ما يفترض توافقا مزدوجا بين الشيء واسمه، ويمنع الجناس، (الاسم الواحد لعدة أشياء)، ويمنع المرادفة أيضا (عدة أسماء بالنسبة إلى شيء واحد). غير أنه تبعا لفرضية الصيرورة الكلية، وهي تلك الفرضية التي للشعراء وجميع فلاسفة الطبيعة، باستثناء الإيليين، والذين يختزلهم ‹أفلاطون› تحت لافتة ‹هيرقليطس›، فإن التطابق مع الطبيعة، يكون لا معنى له، بما أنه في مثل هذا التيار، لا شيء يمكن أن يحصل على طبيعة خاصة، أو أن يحتفظ

بها (إننا لا ننزل مرتين إلى نفس النهر»، هكذا كان ‹هيرقليطس› يقول، وإن تلميذه ‹قراطيلوس› قد يكون أضاف معدلا: «ولا حتى مرة واحدة»)، بما أن ما هو غير طبيعي، يكون طبيعيا تماما مثل ضده، حيث لا يكف الواحد منهما عن التحول إلى الآخر. والحال أن هذه الفرضية هي التي توجد في أعماق «حكمة ‹أوتيفرون›»، وهي التي تلهم ‹سقراط› فجأة، وتجعله يهذي أثناء القسم الإيتيمولجي الطويل للغاية من المحاورة. لماذا هو طويل إلى هذه الدرجة؟ يبدو أنه لا يترك، في ما يخص تأويله، إلا خيارا وحيدا، هو: إما اعتباره تسلية شاقة، وإما فك رموزه، على أنه تراكم لتلميحات تاريخية. ونظرا لكون المعلقين الأكثر جدية، يعتبرون أن فرضية القصة الخيالية التي تتمطط بالفعل دون قيد، هي أمر غير جدي، فإنهم لا يتمكنون من العثور عما هو جدي في هذا القسم الثاني، إلا شريطة أن يفهموا منه مهاجمة للحزب الديني، أي مهاجمة لموسوعة النظريات الدينية والفلسفية للعصر، وإما أيضا،عرضا لنظرية هي نظرية ‹أوتيفرون›، الذي يمزج الفيزياء الأيونية بعناصر فيثاغورية. ولكن، سيكون هذا عندئذ، المثل الوحيد ‹لأفلاطون› مؤرخا لا غير، أي وهو يقوم بعرض نظريات لذاتها، وبصورة مستقلة عن النظر في حقيقتها وفي دلالتها بالنسبة إلى فلسفته.

لقد جاءت محاورة **قراطيلوس**، في فترة عرفت فيها الممارسة الإيتيمولوجية نوعا من التضخم، ناتج عن التلاقي بين تيارين، كان أولهما مرتبطا بالتأويل الرمزي لـ«هوميروس»، الذي كان ‹بروتاغوراس› يقوم، ومدرسته، بممارسته، وكان الثاني موروثا عن الأورفيين الفيثاغوريين. يصدر مبحث الإيتيمولوجيا عن إيديولوجيتين متناقضتين، إحداهما تسعى إلى عقلنة المقدس (باعتبار «هيرا» رمزا للهواء) والأخرى، إلى تقديس الواقع الدنيوي (بجعل ‹أفروديت› من جهة الأصل الاشتقاقي لـ«أفروديزيازين» [45] تعني العلاقة الجنسية)، ولكنهما إيديولوجيتان تتقاسمان مع ذلك، نفس المعتقد بخصوص حكمة أصلية، موضوعة في كلمات اللسان، وهي حكمة ستكون وظيفة حكمة أخرى أن تكشف عنها. سيكون بالتالي المعنى الأول للكلمة، هو معناها الحقيقي، وإنه سيستمد سلطته من رفع أسطوري لقيمته من جهة أصله، وهو: الآلهة، أو ربات الفنون، أو القدامى أو الحكماء. وسيجعل المعنى الاشتقاقي القول، متعاليا على

ذاتـه بصـورة نهائية، بما أن أصله يتعالى عن جميع اسـتعمالاته. وبالكشـف عن القول الأصيل[الأصلي] الذي قد يكون ترسب وكمن بصورة نهائية في أسماء اللسان، سينظر العمل الإيتيمولوجي إلى كل إسم كما لو كان تعريفا مغلفا، ولا يكـون على القول عندئذ، أن يسـعى إليه، وبصورة أقـل، أن ينتجه، وإنما لن يكون عليه إلا أن يسـتخرجه من الاسـم ذاته. يعبر المعنـى الأصلي بالتالي عـن حقيقة الشيء، ويكون الاشـتقاق الوسـيلة الممتازة لمعرفة الأشـياء ذاتها. وللقسـم الخاص بالاشتقاق في محاورة **قراطيلوس**، وظيفة ليست دحض أطروحة ‹قراطيلوس› فحسـب، وإنما أيضا، وضع حد لشبه علم ولشبه حكمة، وذلك ببيان بطلان جميع مصادراتها. أما كون هذا القسم يحتوي على قدر من اللعب، ومن السخرية، فأمر يصعب التشكيك فيه، ولكن لا يمنع ذلك أن تكون المقاصـد فيه جدية تماما. يمكن إذن، أن نأخذ هـذا التفصيل الطويل، وفقا لما أراد أن يكـون، أي على أنه تأمل نقدي بخصوص معنى الممارسـة الاشـتقاقية وضمنياتها، وهو تأمل كان عليه أن يعتمد على تحليل علوم اشتقاقية متعددة.

يتوجه النقد الأول إلى أطروحة الأصل الإلهي للسـان، التي سـيحصل عنها كون اللسان يكون حسن التأسيس دوما. وعلى طريقة الرؤى، أو وسائط الوحي والأشعار، ستكشف علوم الاشتقاق القول الأصلي المخفي داخل الأسماء، أي ستكشـف **اللوغوس الإتيموس** فيها (**إتيموس**، «الأصلي»، هو تعبير شـعري ليس فقط غائبا عن اللغة الفلسفية، وإنما أيضا من كل النثر الأتيكي: هكذا فعبـارة «إيتيمولوجيا»، حتى في إيتيمولوجيتها [اشـتقاقها]، ترجع إلى الكتابة الشـعرية (**البويتيقـا**)). وفي حين أن القول يضع حقيقته داخـل مجال البرهنة، بما يتطلبـه ذلك من صرامـة في العلاقات والتفريقـات والتقابلات، فإن الكلام الأصلي، في ما يخصه، لا يمكن أن يستكشف ذاته، وأن يكتشفها، إلا داخل كل إسم من المعجم. وتفترض الإيتيمولوجيا أنه يوجد، خلف الزمنية الدلالية للبرهنة المنتجة لدلالات سطحية، لكونها تكون مرتبطة بتمفصلات سطحية، تجذر في زمن أكثر عمقا. وإن الكلام الأصلي والإلهي، بعيدا عن أن يسـتطيع التحقق وفقا للقطات وبنيات متغيرة إلى ما لا نهاية، سـيعتبر بكونه قد تركز، وقد وضع بصورة نهائية، داخل تلك الوحدات الكتومة التي هي التسميات.

ولقـد كان من الطبيعـي أن تكون الممارسـة الإيتيمولوجية قد اتخذت في البداية، الأسـماء الإلهية مواضيع لها، أي أسـماء كائنات غير فانية، وقادرة على إخفاء كائنات أخرى، يمكن أن يقال عنها نفس الشيء كذلك. وإن عدم قابلية[46] الشيء للفساد، هو ما يضمن بالفعل، عدم قابلية المعنى للفساد، وهو ما يعطـي شرعية للبحث عن اللوغوس [القـول] الحقيقي وصياغته، أي ذاك القول الذي لا يتهدده أي تشـويه، أو أي فسـاد. لقد كان بالإمكان أن تمتد هذه الممارسة إلى أسماء الأعلام (نجد أمثلة عديدة على ذلك لدى «هوميروس»، فنجد على سـبيل المثال إسم «أوليسوس»، «أودوسـوس، أي: المكروه من طرف البشر والآلهة)، ولكن توسيع الإيتيمولوجيا إلى الأسماء النكرة، يتطلب أساسا آخـر، هـو: خصوصية جميع الأسـماء. ولا يمكن أن تصبح الأسـماء النكرة موضوعـا للبحـث الإيتيمولوجي، إلا بشرط أن تكون أسـماء أعلام، وبالتالي ألا تكـون نكرة. لو كانت العلاقة بين الأشـياء والكلمات علاقة أحادية المعنـى، وعلاقة امتـلاك، لكانت الاسـماء النكرة ستشـتمل هي الأخرى كذلـك، على اللوغوس الأصلي الخاص بها، والـذي يكون أصليا من جهة أنـه لا يكون لكل قول إلا مرجع واحد. وبالتـالي، تمثل الإيتيمولوجيا طريقا ممكنـا لتحديد هذا المرجع. لـو أن الأمر كان كذلك، فـإن تأويل الفرق الذي يحتوي عليه الاسم، سيكون كاف لفهم الشيء، وسيجعل من غير المفيد البحث عن تعريف له (حسـب أنتيسـتينوس،لا يمكن للتعريف أن يعرف إلا خاصية الشيء وليس ما هوالشيء). وتكون التسـمية مستقيمة لكونها تكون وقفـا، وهي تكون وقفا، لكونها تحتوي حقيقة الشيء: أي وحدانيته واختلافه. فالإيتيمولوجيا لم تعد تكتفي بأن تعيد للأسـماء حقيقتها، بل إنها تجعل نفسـها بحثا في الحقيقة بواسطة الأسـماء: إن فهم التسميات كما يقول «بروديكوس»، هو تعلم للأشـياء (**أوثيديموس**، 277و). وهذه المصادرة الثانية هي ما ستكون مهمة القسم الإيتيمولوجي [من **قراطيلوس**] القيام بدحضه.

فهـذا القسـم، سـيطرح في مرحلة ثالثـة، نقطة أساسـية وهي: بالنسـبة إلى «قراطيلوس»، كما بالنسـبة إلى «هرموجين»، إن التسـمية هي صلة بين الكلمة والشيء، وهي تربط مباشرة الكلمة بالشيء؛ والحال أن الاسم ليس مجرد إشارة تشـير بالإصبع إلى الشيء الـذي يعينه (يقال أن «قراطيلـوس» في أواخر حياته،

كان يكتفي بتوجيه سبابته نحو الأشياء)، وليس الاسم زيادة على ذلك، علامة قابلة للتبديل، قد نكون قررنا فرضها على الشيء. فبين الكلمة والشيء توجد واسطة هي: التمثل الذي لدى الناس عن الأشياء. وهذا التمثل هو ما يعطي للأسماء دلالتها، وما يجعلها قادرة على الدلالة وليس أن تقوم فقط، بالتعيين؛ ولكن، لأن هذا التمثل يكون غير عقلاني، فإنه سيكون مجرد رأي. لقد أوضح ‹سقراط›، في بداية تكهناته، أن بحثه لن يتعلق بالآلهة (التي لا يعرف عنها شيئا)، وإنما «بالرأي الذي يمكن أن يكون للناس فعلا عن الأسماء عندما كانوا قد فرضوها». وإن من فرض الأسماء قد فعل ذلك «بحسب ما كان يعتقد أن الأشياء هي»، أي بحسب ما كان يتصور أنها هي (401 أ، 436 ب، 411 ج). يتحول مشكل الصحة هكذا، من الاسم إلى قيمة الرأي، الذي لكونه يتحكم في كل الآراء الأخرى، يشكل اللسان كنسق. وسيظهر تتالي الإيتيمولوجيات، أن اللسان يجر معه «ميتافيزيقا عفوية»، وأن اللسان هو حاصل تأويل يفرض علامته على جميع التسميات.

[47]

يمثل القسم الإيتيمولوجي الطويل، إن شئنا إذن، موسوعة، ولكن بشرط أن نضيف، بأن لا النية ولا القصد هما موسوعيان، وأن الأمر إنما يتعلق في نفس السياق، ببيان ما هو الرأي الذي يوجد في أصل جميع أسماء اللسان، وبإدانته، وذلك بجعله موضع سخرية. وتضع الدفعة الأولى من السلسلة الطويلة من الاشتقاقات، الإيقاع الذي سيقع اتباعه: إن هذه الموجودات الأزلية، التي هي الآلهة (تيويي)، تحصل من جهة اشتقاقها على معنى «ما يجري (تاين) باستمرار»! وسيعمل ‹سقراط›، في كل ما سيتبع، على بيان أنه إن كنا نسمي «طبيعة»، ما يكون مرتبطا بالحدوث الذي في الصيرورة، وفي السيلان الأبدي، فإن الاسم لن يكون مستقيما إلا من باب الاتفاق. ولا تكون صحة الاسم مضمونة، إلا إذا كانت طبيعة الشيء ثابتة. والحال أنه، علما وأن في هذا الأمر يكمن كامل رهان القسم الايتيمولوجي، حينما نقوم بتحليل أسماء اللسان، فإننا نرى أنها لا تكشف عن طبيعة من هذا القبيل، وليس هذا وحسب، وإنما أنها تكشف عن منظور هو عكس هذا تماما (بما في ذلك ما يتعلق بأسماء الآلهة). وهذا المنظور

هو منظور الحركة الكلية. يشكل اللسان بصورة تقريبية نسقا، لأن دلالاته، كما الحال بالنسبة إلى تقييماته، تحصل عن هذا الرأي السائد. وهذا الرأي يفرض بطريقة خفيـة، معتقدا مفاده أن الصيرورة المحسوسـة وحدها هي الواقع، وأما الماهيـة الثابتة، فهي وهم. إن هـذه «الغلطة الأولى الأصلية، وغير المتفطن إليها» والتـي هـي - مماهـاة الطبيعة مع السـيلان الدائم - هي ما اتخـذه المشرع مبدأ، وهـي ما عليه عدل بالإكراه، جميع المكونات الأخرى حتى تتواءم مع بعضها البعـض. وعن هـذا الغلطة، تنجر جميع الأخطاء الأخـرى، وذاك هو ما يجعل أن اللســان، اللسان الإغريقي، ينقل آراء غريبة عن الألوهية بشأن طبيعة الآلهة، وآراء ضعيفـة عن الطبيعة، وهي تلك الآراء التي تصبح بسـببها غير معقولة، وآراء لاأخلاقيـة عن الأخلاق، وتنقل على الأخص، الرأي التالي المتعلق بالمماهاة بين الرأي والعلم: إن لهما نفس التمشي، وهو التطابق مع مجرى الأشياء.

ومـع هذا، ليس اللســان لا بسـيطا ولا جامدا: إنه يحصل عـن تطور، وهو يحتوي على تراكمات متتالية؛ فالألسـن البربرية [البدائية] والقديمة والمعاصرة، تتراكم على بعضها البعض. وتستطيع الكلمات هكذا أن تحتوي على طبقات دلالـة، ولكن تصدر هذه الأخيرة دوما، عن نفس الغلطة الأساسـية، وهو ما يسـتمتع ‹سـقراط› ببيانه بيانا مفصـلا: إن التراكمات «البربريـة» (الثيولوجيا لـدى «القدامى»، وتأليه الأفلاك والعناصر الطبيعية)، والتراكمات الشـعرية الأسـطورية، والخاصة بأصل الآلهة (لدى ‹هوميروس›- هيزيود - ‹أورفيوس›)، وأخـيرا التراكمات الفلسـفية (لدى «هيراقلطـس»، و‹أناغزاغوراس›)، كل هـذا، يرجـع في نهاية الأمر، إلى شيء واحـد. لم يفعل الحكماء القدامى شـيئا، غـير تنظـير رأي ذاك الـذي لكونـه كان ناقص علم، لم يكـن قادرا على أن يحصـل على غـير الآراء: إنه ‹هوميروس›، ذاك الذي قـام بتبليغ هذه الآراء إلى جميـع الإغريق، وهو ما نتج عنه التمثيل المكـرور للقدامى مع البرابرة. أما أغلب حكماء الوقت الراهن (أولئك الفلكيون الثرثارون الذين سـيكون أناغـزاوراس في محاورة فايـدروس نموذجا لهم)، والذين يتوهمون بلورة لسـان [48] جديد، فإنهم لا يختلفون بتاتا عن الناس الموغلين في القدم، الذين أسسـوا اللسـان. فالشـعراء القدامى، كما الفلاسـفة الجدد، لا يفعلون شيئا إذن، غير

التعبير عن نفس **الدوكسا** [الرأي] أو تهذيبها، وهي تلك التي هي أبعد ما يكون عن مطابقة طبيعة الأشياء، بل وهي التي ليست حتى مستخلصة منها.

نجد هكذا أنفسنا بالفعل، أمام انقلاب جدير بالملاحظة: إن أطروحة الجريان الكلي والسيلان الدائم لا تتولد، حسب «سقراط»، من مشهد عدم ثبات الأشياء أو هشاشتها. فهي لا تجد منبعها في طبيعة الظاهرات، إنها نتيجة السيرورة، التي يسميها البشر بصورة بدائية «معرفة»»، إذ: بسبب الدوران الفارغ سعيا لفهم كيف تكون الأشياء، يصيب الدوار البشر، فيبدو لهم على إثر ذلك، أن الأشياء أيضا تدور في حلقة مفرغة»؛ والحال أنهم لا يعتبرون هذه الحالة الداخلية الخاصة بهم مسؤولة عن هذا الرأي، بل يعتقدون أن الأشياء ذاتها، هي التي تكون بصورة طبيعية كذلك، فيجزمون بأنه «لن يوجد في الأشياء أي شيء له ثبات أو له استقرار»، وأن الأشياء تجري محمولة من طرف حركة شاملة وأبدية. ويتساءل «سقراط» في نهاية المحاورة (439 ب - ج)، هل لا يكون أنه، بدلا من كون أن الأشياء هي تكون كذلك، أن الذين وضعوا الأسماء، هم «الذين قد وقعوا في نوع من الدوامة، وقد اختلط عليهم الأمر، وأنهم يجروننا للوقوع فيها معهم»؟. إن أطروحة التبدل الكلي هي أطروحة بدائية، إنها ليست «طبيعية». وبعيدا عن أن تكون هذه الأطروحة تعبيرا عن طبيعة الأشياء، إنها ليست سوى تعبير عن «**باثوس داخلي**» [مرض]: إن الاعتقاد في تبدل الأشياء، يتولد عن إسقاط يقوم به الرأي لتقلبه الذاتي بشأن الأشياء، على الأشياء. فليست الأنهار ولا الكواكب ولا الأحياء، هي ما يكون في صيرورة أبدية، بل إنها الآراء التي لا تستقر على حال. وليست الطبيعة ضحية نزلة دائمة في المخ إلا بالنسبة إلى من يحاول أن ينشئ لنفسه بشأنها رأيا، وهو رأي لن يكون أبدا سوى انعكاس لطبيعة الرأي.

يتضمن كل اسم من اللسان، رأيا بخصوص طبيعة الشيء، وهذا الرأي ينتظم مع رأي عام حول طبيعة الأشياء؛ ولا يترجم الرأي بشأن طبيعة الأشياء، سوى دوران الرأي. فما يتكلم بالتالي في اللسان، قديما كان أو جديدا، هو نفس الدوار، هو دوار المعرفة في محاولتها تحديد نمط كيان الأشياء، حينما لا تتصور فكرة ما يكون موجودا حقا.

الحرب الأهلية بين الأسماء (436و - 437د)

ليس اللسان نسقا مغلقا، وهناك حجة إضافية على ذلك، وهي أن اللسان لا يكون متناسقا حتى مع ذاته، وأن بعض الأسماء تضعه في حالة تمرد: «أضف إلى ذلك، فإنني سأستغرب كثيرا من أن تكون الأسماء متوافقة في ما بينها». ويعود أصل هذه «الحرب الأهلية التي قد دخلت فيها الأسماء»، إلى أن بعضها يمكن [49] أن يقبل التحليل وفقا لفرضية أخرى غير فرضية التبدل الكلي، وأن اشتقاقها ليس فقط متعددا، وإنما هو متناقض. وإن الاسم الأول «متعدد المعاني» الذي ينظر فيه ‹سقراط› هو، كما لو كان الأمر صدفة، هو اسم العلم، إبستيمي: إن إسمه «يظهر على أنه علامة على أن العلم «يوقف» روحنا «على» الأشياء (هيستين إبي)، أكثر من كونه يرافق حركة الروح حولها». وإنه من المحرج أن تتناقض الآراء بخصوص العلم بالذات. فإن كانت، والحالة هذه، بحسب منظور السيلان، كل العبارات الدالة على نمط من المعرفة، تعبر عن مرافقة الجريان، في حين أن كل العبارات التي تقوم بتسمية الجهل أو الخطأ، تحتوي على فكرة السكون أو الوقوف، فإن العكس هو ما يصبح صحيحا في المراجعة التي يقوم بها ‹سقراط›. وستستعر الحرب داخل الألفاظ الخاصة بالمعرفة، إذ بحسب الفرضية المتبناة(الحركة أو الثبات)، سيكون العلم لدى الواحد، الخطأ أو الجهل لدى الآخر، والعكس بالعكس. وتفيد سخرية ‹سقراط›، أن علم الاشتقاق يصل إلى حده، وذلك في اللحظة التي يتعلق الأمر فيها بمعرفة ما يكون العلم. وهو يظهر حينئذ على ما هو: إنه رأي يعتقد في حقيقة الرأي.

لا يمكن أن يكون للسان، نظرا لكونه ينبني داخل الصيرورة، إلا أصل أو تعددية أصول ولكن ليس مبدأ. ولا شيء آخر يسمع فيه، إلا حقائق وأخطاء الدوكسا [الرأي] المتتابعة. إن البدائي ليس الأصلي، وإن الكلمات لا تخفي أي حقيقة أصلية. ومن جراء إرادة العثور على المدلول في الدال، وعلى اللوغوس - وهو التعريف والعقل - في الكلمة، بل وإلى حدود الحروف والمقاطع، يتم تخريب ما يسمح لكل عبارة بأن تتحدد بالتميز عن الأخرى. ومع ذلك، فإن قول أن كل شيء في اللسان يتبع الرأي، لا يعني مطلقا أن جميع الكلمات تكون سيئة الوضع، أو أن اللسان يكون دوما سيد الغلط. فهو ميراث من

الآراء التي يمكن، من جهة كونها كذلك، أن تكون صحيحة أو خاطئة، وموفقة أو غير موفقة. ولهذا فإن «أفلاطون» سيستعمل بعض الاشتقاقات التي وقع التعرض إليها، ولكن ليس أبدا كنقطة ارتكاز للنظر الجدلي. يمكن أن يقع تبرير اللجوء إلى الاشتقاق تماما مثلما يمكن أن يبرر اللجوء إلى الأسطورة، أي: كأداة «إقناع جيد». فكل اسم، وإن لم يوضع بطريقة صحيحة، يسعى إلى تمييز وإلى تعليم ما يكون شيء ما. ولئن كل لسان يشتمل على قسط لا يمكن القضاء عليه من الحوادث - التشوهات والبتور والروابط والصدامات - الصوتية منها والدلالية، فإنه يحتوي إلى جانب ذلك، على إرادة عقلنة. ويتمثل خطأ علماء الاشتقاق، في الاعتقاد بأن نية العقلنة تلك، تكون قد تحققت بعد بصورة نهائية في اللسان.

والجدلي مرغم على استعمال هذه اللسان، حيث لا توجد كلمات أخرى سوى كلمات اللسان. وهو يستطيع أن يغير دلالة إسم بتغيير مرجعه (كالقول إن «سفسطائي» [50]، يحيل على التاجر وليس على الحكيم مثلا)، وأن ينحت تركيبات دلالية جديدة (مثلما سيفعل «أفلاطون» ذلك بصورة كبيرة في محاورة **السفسطائي** وفي محاورة **السياسي**)، إنه لا يستطيع أن يجدد اللسان بكامله، وإلا فإنه سيحكم على نفسه بأن يكون غير قابل لأن يفهم. وسيكون من المحال، وإنه سيكون خاصة من غير المعقول، أن نريد تصحيح كامل كلمات المعجم، وأن نريد علاجها كلها، ومعها المنطوقات التي تصلح لتكوينها، والتي قام «أفلاطون» في **الرسالة السابعة**، بتشخيص طابعها الضعيف أو المريض (**أستينيس**). تكون الكلمات مملوءة بمضامين موروثة : يجب أن يأخذ عمل الجدلي هذا الماضي في الحسبان، ويجب أن يفرغ منه الكلمة التي يحتلها، وأن يحررها لأجل معنى آخر، هو المعنى الفلسفي، وهو ذاك الذي يكون الجدلي وحده قادرا على أن يمنحها إياه. ويتضمن البحث الأفلاطوني عن التعريف، هذه الحركة المزدوجة. يجب أن ينظر الجدلي في نفس الوقت، إلى الأمام، حينما يبحث بواسطة اللوغوس [القول] عن تعريف يعرف أنه لم يتحصل عليه بعد، وإلى الوراء، نحو الدلالات الماضية المنقولة عن طريق اللسان. فكل كلمة، تخضع إلى الفحص من طرفه، تكون بالتالي في نفس الوقت، مستقبل معناها الذي سيحدث لها في نهاية، أو بالأحرى، خلال النظر الجدلي، وأيضا،

ماضي مضامينها كنتيجة لبلورة سابقة بفعل الاستعمال والرأي. إن الاسم هو في نفس الوقت، عبارة من لسان وحاصل ثقافة، وهو كذلك انفتاح معنى ممكن داخل لسان آخر ينطبق على معرفة كائنات مغايرة.

ولأجل اكتشاف هل «أن الأسماء التي أعطيت إلى الموجودات التي هي أزلية، والتي تكون كذلك بصورة طبيعية، قد وضعت بصورة مستقيمة»، لا بد من «قدرة أكثر ألوهية». وبدون هذه القدرة، القدرة التي للجدلي، فإن تحويل الإلهي - من آلهة الميثولوجيا [الأسطورة] ومن الكواكب أو من العناصر الطبيعية - إلى الواقعات المعقولة، لا يمكن أن يتم، وسيواصل البشر البحث عنه حيث لا يوجد، «بالنظر إلى السماء». ولكن اللغة الفلسفية لن تشكل لسانا أبدا. لا شك أن الجدلي الفيلسوف، يملك الحق في أن يعدل كلمة ما، والحق أيضا في فرض معنى جديد على كلمة ما، بل وكذلك الحق في نحت اسم جديد. ولكن لا يجب أن يستعمل هذا الحق إلا باعتدال، وعندما يقتضي البحث الذي يكون عندئذ بصدد القيام به ذلك؛ وهذا هو ما يفسر لماذا لا يقوم ‹أفلاطون› دائما، باستعمال التمييزات الدقيقة التي يكون هو نفسه قد بلورها: فهي، ولئن كانت لازمة في إطار معين، ستكون غير مفيدة في إطار آخر. ليس على الفيلسوف، حسب رأيه، أن يعوض عدم تناسق اللسان بالترابط النسقي للغة تكون قد أنشئت «تقنيا». فالتناسق الذي ينشده هو من صنف آخر، إنه تناسق الفكر الذي لا يمكن أن يفكر إلا باللسان وضده، ولكن في هذه الحالة، فإن الفكر لا يستطيع أن يحارب على كل الجبهات: تكون التعديلات جزئية، ولا تكون مفروضة إلا بحركة قول مركز على البحث في واقعة مخصوصة.

[51] الكلمات والأشياء (435 د ـ 439 ب)

تتمثل خلاصة محاورة **قراطيلوس** في القول بأنه ينبغي الانطلاق من الأشياء، وليس من الأسماء. وهذه الأشياء هي دون شك «موجودات»، أي واقعات قابلة للعقلنة، أي ماهيات. ويمكن أن نفهمها «بدون الأسماء» ولكن ليس بدون اللوغوس (كثيرا ما يحدث أن الجدلي، وقد حصل على لوغوس واقع، يحكم بكون ذلك يكون كاف، ويعتبر من غير المفيد نحت إسم مرادف

له). ولكن هذا الإقرار الذي يقول بأنه «ينبغي الانطلاق من الأشـياء»، يجعل أن الاسـم الذي كان قد وقع تعريفه في البداية مـن جهة وظيفته، يظهر، بعد أن تـم تحديد طبيعة ماهية الشيء، عـلى أنه محاكاة (**ميميا**) لهذه الماهية (وليس لصفاتها كما هو الحال في الرسـم). يمتلك الاسم بالتالي وظيفتين: إنه كأداة تفريـق، يصلح للتفريق بين الأشـياء، وهو كأداة محاكاة للماهية، يعين الشيء من جهة ما يكون الأكثر خصوصية فيه، والأكثر ثباتا. هل تكون الأسماء محاكاة مشـابهة؟ وإن كانت كذلك، فإلى أي مدى تكون مشـتملة على المخاطـر الخاصة بالتشـابه؟ فالتشـابه «جنس خطير»، من جهـة، لأنه يجر إلى الانخـداع، وإلى الخلط، وإلى القول بأنه كلب في حـال يكون فيها ذئب، أو أنه فيلسـوف في حال يكون فيها السفسـطائي، ومن جهة أخرى، لكوننا قد نعتبر الصورة كاملة، في حين أن أي صورة، إن كانت صورة، تفترض وجود اختـلاف مقارنة بمثالها. فكل تشـابه يقتضي لزوما، لكي يكون مسـتقيما، الانتقاء داخل ما سـنقوم بمحاكاته؛ يقول ‹سقراط› لـ‹قراطيلوس›: «في الحالة التـي يقـوم فيها إله ما، لكونه يكـون غير راض بإنتاج تشـابه مع ألوانك ومـع أشـكالك، وهو ما يفعله الرسـامون، زيادة على ذلـك، بإنجاز ما لا يفعله الرسـامون، أي كامل الداخل كما هو بالفعل داخلك أنت، وبصورة مطابقـة إلى حد التماهـي، ما يحتويه من رطب ومن حار، ويدخل فيه في الأخير، الحركة والـروح والفكر مثلما يوجد بالفعل لديك»، فسـيوجد حينئذ، لا ‹قراطيلوس› وصورة لـ‹قراطيلوس›، وإنما إثنان من **قراطيلوس** (432 ب). يجب أن تكـون الصورة بالتالي مشـابهة لمثالها، ولكن ليـس أن تكون مماهية له؛ والحال أن بعض الفنون تبذل قصارى جهدها، لإخفاء ما تشـتمل عليه الصورة من اختلاف، وتحاول أن تجعلها تظهر كأنها هي المثال: إن مشروع السفسطائيين بكامله، وفن الرسامين، يتمثل في إحداث هذا النوع من الخداع. وبفعلهم هذا، فإن هؤلاء يحبسـوننا في الحلم: «أليس أن الحلم يتمثل في ما يلي، سـواء في المنام أو في حال اليقظة، وهو أن نعتبر ما يشبه شيئا ما، لا على أنه شبيه لما يشبه، وإنما على أنه مماه له؟» (**الجمهورية**، 475 ج).

لهـذا، فإنه ينبغي، ليس فقط أن ننطلق من الأشـياء (وليـس من الصور أو مـن الكلمات)، بل وأن نفهـم أن معرفة الشيء وحدها - وهـي معرفة تتبلور

عن طريق القول العقلي - هي ما يسمح بالحكم على مدى استقامة الصورة، وبالتالي على صحة الأسماء.

[52]

II. معضلات اللسان (أوثيديموس)

لا يمكن أن نفكر دون أن نـ(ت)ـكلم، ولا يمكن أن نتكلم، بدون أن نتكلم داخل لسان معين. ويمكن أن يوقعنا هذا الأخير في الخطأ، سواء عن طريق اشتقاقات غير سليمة (إن عبارة «سفسطائي» هي المثال الأكثر جلاء على ذلك)، أو عن طريق تعدد كاذب في الأسماء (ليس هناك داع للتفريق بين المتعة والفرح والحبور)، أو على العكس عن طريق ترادف كاذب (بين اللاوجود والعدم مثلا). ويحتوي اللسان زيادة على ذلك، على صعوبات وعلى خدع دلالية ونحوية لا يمكن اجتنابها إلا شريطة أن نتفطن إليها. لقد كان الوعي بهذا الأمر حال السفسطائيين، ولكنهم لم يحاولوا، من جهتهم، اجتناب التباسات اللسان، وإنما استعملوها قدر المستطاع كأسلحة، لكي يثبتوا للجميع، ولأي شخص، بكونهم لا يعرفون ما يقولون، وذلك برهانا هكذا منهم، على غلبتهم الذاتية عليهم.

ذاك هو موضوع محاورة **أوثيديموس**: إنها محاورة مطبوعة بطابع الالتباس؛ فحتى الأبطال فيها قد كانوا موضوعين إثنين إثنين: «أوثيديموس» مع أخيه الأكبر «ديونيسودوروس»، و«كلينياس» الشاب، مع حبيبه إكتاسيب، و«سقراط» (الذي يروي) مع «سقراط» (الذي يحاور). ويبلغ التضعيف درجة، تجعل أننا لا نعلم، في بعض الأحيان بالتدقيق، من يتكلم فعلا. والحال أن ما هو موضوع، هو بالذات الخصومة بين فن الحوار وضعفه الأكثر مسخا، والذي ليس كذلك مع ذلك وحسب، وهو «الجدل الخصامي» أو فن «الخصومات القولية». ولئن كان «أفلاطون» يريد ولا شك، إقامة فرق بين طريقتين في ممارسة الحوار، فهو يظهر أيضا أنهما من جهة المظهر، متماثلان شكلا.

السوفيا والفلسفة

ولكن محاورة **أوثيديموس** لها مقصد آخر. فلقد اعتبرت نموذجا للمحاورة التحضيرية، ومحاورة للتحضيض على الفلسفة وعلى الفضيلة. «ينبغي أن نتفلسف»، هذا ما يؤكده ‹سقراط› فيها، مرات عديدة. وإن ‹أفلاطون›، في تبريره لهذا الأمر، يفعل ذلك بطريقة غريبة: إنه لا يجذر هذا الذي «ينبغي» في تناهوية الوجود الإنساني، أو داخل الرغبة في المعرفة التي قد تكون طبيعية في الإنسان، وهو لا يؤسسه على علوية الفلسفة مقارنة بأي علم آخر، أو أي ممارسة أخرى. لقد تم إقرار لزوم التفلسف من الوهلة الأولى، ولكن المحاورة بكاملها كانت مكرسة، على الأرجح، لبيان الطريقة التي لا ينبغي التفلسف وفقا لها، والتي لا ينبغي تصور الفلسفة تبعا لها. في رده الأخير، يتفكر ‹سقراط› في ما قد قام به على النحو التالي: «بعد أن أطردنا أولئك الذين يكرسون أنفسهم للفلسفة، سواء أكانوا نزهاء أو كانوا يستحقون الاحتقار»، يبقى امتحان الشيء ذاته؛ ويقول ‹سقراط› لـ‹قريطون› بأنه إن «بدا أنها ما أعتقد أنا أنها هي، فاتبعها ومارسها بكل جرأة». ضمن لزوم التفلسف، يوجد لزوم وضع هذا الشيء الذي هو الفلسفة موضع سؤال. [53]

هناك صنفان من «العلماء» الذين يتخاصمون حول تعريفها، ولكنهم جميعا يتصورونها على نحو السعي إلى **السوفيا** [الحكمة]، التي يمارسونها وامتلاكها. ويعلن ‹أوثيديموس› و‹ديونيسودوروس›، اللذين يمارسان الجدل الخصامي، امتلاكهما لعلم كلي، هو «**باسوفيا**» [حكمة عليا]، ويدعيان أيضا امتلاك القدرة على إقناع الشباب بالانخراط في الفلسفة، والاهتمام بالفضيلة. وفي خاتمة المحاورة، يتدخل وجه آخر هو وجه لشخص غير مسمى، صاحب مبحث هجين، على الحد بين الفلسفة والسياسة، وهو لا يجاهر بغير الاحتقار تجاه ترهات الجدل الفارغ. هل سيكون بالتالي على الفلسفة أن تطمح إلى هذا العلم الجدي - بما انه يهتم بالشؤون الأكثر أهمية، وهي شؤون المدينة؟ تحت الاسم «سوفيا»، يضع محترفو الجدال الخصامي، والفلاسفة السياسيون، شيئين مختلفين تماما، ولكنهم يتفقون على كون التفلسف يعني الطموح إلى **السوفيا**. يتبع تصورهم للفلسفة، الأصل الاشتقاقي لاسمها. وهذا الأصل الاشتقاقي (الغائب في محاورة **قراطيلوس** بصورة ملفتة للانتباه)، يجعل من اكتساب **السوفيا** هدف

التفلسف وغايته. وعلى خلاف العبارات الأخرى للمعجم المعرفي، فإن **«سوفيا»** ليست منحوتة انطلاقا من فعل، وإنما انطلاقا من صفة هي **«سوفوس»**: وتكون **السوفيا** هكذا، صفة البعض من العلماء ومن الخبراء ومن الحكماء. يكون **«سوفوس»** ذاك الذي تجعله مهارته الشخصية (الطبيعية أو المكتسبة أو الإثنين معا)، قادرا على أن يتغلب بواسطة الشكل،على أي مضمون مهما كان. ولهذا، وكما يذكر ‹أرسطو› (**عن الفلسفة**، المقطع 8، روس)، فقد أخذ الصوفوس على التوالي، وجه الحرفي الماهر (لدى ‹هوميروس›)، والشاعر (الذي يعرف كيف يفرض على اللغة الشكل الأكثر صعوبة)، والمشرع (الذي يعرف كيف يعطي المدينة بنيتها الأكثر معقولية والأكثر عدالة)، والمفكر في الطبيعة (أولئك الذين نسميهم «الفلاسفة قبل السقراطيين»). تشير «السوفيا» بالتالي إلى العلم، ولكن بصوة خاصة إلى القيمة، فهي تحيل على كفاءة **السوفوس** التي تكون ضمان رفعة صناعته وما تنتجه. وتقترن السوفيا بالاحتفاء بالصوفوس وبالاعتراف به من طرف الرأي العام؛ على أن السفسطائي يدعي أنه يكون مجسدها النهائي، والأكثر كمالا. وتطعن محاورة **أوثيديموس** في صورتين ممكنتين لها، ولكنها تضع بالخصوص، موضع تساؤل الأصل الاشتقاقي لكلمة «فيلوسوفيا»، وهو الأصل الذي سيقع التخلي عنه نهائيا، في الكتاب الخامس من محاورة **الجمهورية**.

لكي «يتم طرد» علم المجادلين المخاصمين، كان يكفي ‹أفلاطون› أن يظهرهم أثناء اشتغالهم، جاعلا جليا هكذا أنهم أبعد ما يكون عن امتلاك القدرة على الترغيب في الفلسفة، فهم يساهمون في الحط من قيمة الفلسفة أو ما يسمونه هم كذلك؛ أما بالنسبة إلى الفيلسوف السياسي، فقد كان عليه أن يبين بأنه ليس فيلسوفا حقا، وإنما أنه كائن «وسيط»، لا يستطيع أن يأخذ الفلسفة بجدية، ولا يستطيع أن يجد شيئا جديا في الفلسفة إلا بتحريف طبيعتها[جعلها سياسة]. وهكذا فليست محاورة **أوثيديموس** محاورة تحضيرية، بقدر ما هي دفاع عن الفلسفة، ضد أولئك الذين يستحوذون على اسمها[54]. إن ما قد تم الدفاع عنه هكذا، هو ذلك الشيء الغريب الذي يكون ويبقى بالنسبة إلى ذاته سؤالا يكون حاضرا في كل سؤال آخر.

سوفيا الجدل الخصامي

لا يدعي المجادلان «أوثيديموس» و«ديونيسودوروس»، بكونهما يعرفان شيئا بعينــه، أو بكونهما يعرفان فعل شيء بعينه، إنهــما يدعيان كونهما يعرفان كل شيء منذ الأزل، وفي جميع المجالات، وذلك لكونهما يحسنان الحوار. ويبدو أن «سقراط» يوافق دون تحفظ على وجود مثل هذه العلم، وهو لا يكف عن إعلان إعجابــه بذلك، (إن المحاورة بكاملها هي فوق ذلك، مقطوعة بفواصل من التصفيق). يبدو بالتالي أن «ســقراط» يقبل بكــون «أوثيديموس» «يعرف الحوار بطريقة أجمل منه هو»، لذلك فهو يخضع بصورة إرادية، بل ويتسرع ويتحمس، لقوانين «ســوفيا» غريبــة، لا يكف عن الإعلان بكونه يرغب فيها ويحســد الغير عليها، ويتمنى اكتســابها. وتتمثل قوانينها في أن المخاطب يقبل أن يجيب فحســب، وألا يهرب من الســؤال ولا يتجنبه؛ وألا يجيب عن سؤال بسؤال مثله، وألا يعكس أدوار السائل والمجيب، وأخيرا ألا يجيب بإضافة كلمة زائدة عن اللزوم، وألا يضيف أي تحديد أو أي تقليص (ألا يرتكب أي «كلام فارغ»). وتمكن هذه القواعد من اســتعراض ومن إظهار (**إيبدايكسيس**) علم الجدل الخصامي،(وهو اســتعراض لن يتعلق بطبيعته، وإنــما بقدرته الخارقة). إن تلقين أسرار السفسطة هو تلقين لفن من فنون القتال: لقد مارس الأخوان أثيديموس و«ديونيســودوروس»، في البدايــة، قتال جند المشــاة والقتال بالســلاح؛ وعلى إثر ذلك، الجدل أمام المحاكم، ولقد اكتشفا بصورة متأخرة ما يكون الأكثر كمالا في فن المصارعة: إنه فن دحض كل ما يقال خلال المناقشة، سواء أكان صحيحا أم خاطئا. إنهما يعرفان بالتالي كل شيء، بما أنهما يســتطيعان أن يبرهنا عــلى كونهما يعرفان أكثر من أي محاور مهما كان، وبما أنه حتى وإن عبر هذا الأخــير عن شيء يعرفه، فهما يكونان قادرين على إفحامه (يبدو أن بروتاغراس قد كتب **مقالات صاعقة**).

في التعريــف الخامس من محاورة **السفســطائي**، يعرف «ســقراط» كذلك، جنس السفســطة التي هــي الجدل الخصامي، على أنه فن مــن فنون القتال: «إن السفســطائي هو حقا على ما يبدو، الفصيلة المستفيدة ماليا من فن الخصام الذي يدخــل ضمن فن المجادلة، وبعد ذلك ضمن الاعتراض، الاعتراض المســلح، وهــو الفــن الذي هــو جنس من فن المصارعــة الذي هو بــدوره جنس من فن

الاكتساب» (**السفسطائي**، 225أ). إن الجدل الخصامي هو فن اكتساب (غير فن الإنتاج)، وهو فن صراع (وليس فن تنافس)، وهو يستعمل الحجاج (وليس القوة المباشرة)، وخلال عملية دحض في إطار خاص (وليس أثناء نقاش عام مثل النقاش القضائي)، وهو يكتسي طابعا تقنيا (وليس تلقائيا)، وهو في النهاية يكون مربحا. ويلخص هذا التعريف، كافة الخصائص التي قد سبق وبينتها محاورة **أوثيديموس**. وفي حين أن السفسطة، [55] التي تم القبض عليها في نهاية الأمر، في التعريف السابع والأخير، قد تم تعريفها في محاورة **السفسطائي**، على أنها فن إنتاج، فإن الجدل الخصامي كفن اكتساب، هو الشكل العقيم من السفسطة، بنفس درجة عقم فن التوليد لدى ‹سقراط›. ويعود ذلك إلى كون المجادل المخاصم لا يعارض شيئا بأي حال، لأنه لو كان الأمر غير ذلك لكان سيقول شيئا، إنه يرغم من يدخل معه في حوار على التناقض مع نفسه؛ ولا يمكن أن يحصل الانبهار بفنه إلا في الجلسات الخاصة، وهو يحصل عن ذلك الإرغام المسلط على قول الغير - من هنا جاءت نصيحة ‹سقراط› للأخوين المذكورين على الشكل التالي: «لا تتكلما أمام العموم، ولكن في ما بينكما». لا ينتج فن الجدل الخصامي أي قول، إنه يجعل كل قول يتفتت، ومع ذلك، فهو ينتهي بأن يصنع عن القول صورة؛ إنه بهذا المعنى ينتسب إلى السفسطة: إنه ينتج صورة لوغوس [قول] خاضع بكليته للتناقض، ويكون غير قادر على وقاية نفسه من ذلك.

وهو بهذا الصنيع، يجعل بينا أن لا شيء مما قد يقال، يستطيع أن يبقى ما هو، وبالتالي أن يمنع نقيضه، وذلك بالذات لمجرد كونه يكون قد قيل. وكلما كان شيء ما قد قيل، فهناك شيء ما يمكن أن يعارضه. والحال «أن جعل الهوهو يظهر غير ما هو، في نفس الوقت وكيفما اتفق، والغير على أنه الهو، والكبير صغيرا، أو المتماثل مختلفا، والتسلي بتقديم هذه التناقضات في القول باستمرار، فكلا، لا يمكن أن يكون هذا هو الدحض الحقيقي، إنه صنيع ذاك الذي هو حديث الولادة، وما زال كيفما دخل في صلة مع ما يكون موجودا» (**السفسطائي**، 259د). يكون الجدل الخصامي مولودا جديدا، دائما، وتكون صلته بالواقع دائما صلة مبتدئ حديث عهد، إذ مهما يكن الزمن الذي يقضيه في «التجوال داخل الأقوال»، فإنه لا يتعلم شيئا

أبـدا. وإن بطلي محـاورة **أوثيديموس**، هما عجوزان قـد أصبحا عالمين «في وقت قصـير للغاية». وما قـد حصلاه على هذا النحو، هما قـادران على تعليمه بنفس الكيفية، وإن الذين ينصتون إليهما، سيسـتطيعون محاكاتهما بصورة آنية. تتمثل المفارقـة في أن المجـادل المخاصم لا يرغب في العلـم، بل وإنه لا يرغب حتى في الظهور بكونه يعرف شـيئا مـا، إنه يرغب في الظهور كعالم فحسـب. يقول ‹ديونيسـودوروس› لـ‹سقراط›: «أجب بما أنك تعترف بأنني عالم» (**صوفوس**). وأمام تعدد الأسئلة السخيفة (كم هو عدد حبات الرمل أو النجوم، كم عدد الأسـنان التي لـ‹ديونيسـودوروس›...)، فإن الأخوين يصران على القول بمعرفة كل الأشـياء بصـورة فعلية حقـا، ويقولان «نعم نحن نعـرف»، ولكنهما لا يعتبران أنفسـهما ملزمين مع ذلـك بقول ما الذي يعرفانـه، أي بعبارة أخرى، غير ملزمين بالإجابة. فهما يحصران دورهما في السـؤال فحسـب، مفرقين هكذا ما هو غير قابل للتفريق، في ذلك الحوار الحقيقي الذي هو الفكر. إن المجادل المخاصم، بمحاكاته الرأي الذي لديه بشأن ما يكون العلم، يحاكي إلى حد الخلف، علما يعتبر نفسه النقيض المطلق للجهل.

لهذا السـبب بالذات، كان هـذا التعارض هو ما يتضمـن المفارقة الأولى، وهـي: إنه من المحال أن نتعلم. إن كـون ‹أفلاطون› ينظر في هذه المفارقة، قبل كل المفارقات الأخرى، أمر يدل على أن المجادل المخاصم هو في نظره، الصورة المشـوهة لفيلسـوف [56] لن يسـتطيع، ولن يريد التعلم. والحال أن الفيلسوف محب للتعلم بالطبع (**فيلوماتيس**).

المفارقات

السلسلة الأولى

1) التعلم (275 د – 278 أ). يبدأ ‹أوثيتيديموس› و‹ديونيسـودوروس› عملية استعراض علمهما، بالتنبيه إلى لبس معنى عبارة التعلم (**مانتانين**). وإن الاختلاط الدلالي والنحوي للعبارات التي ينطلقان منها، يسمح بتقنية الدحض المزدوج، على نمط «الدورة المزدوجة»: «لقد كان يجعل موضوع أسـئلته، على طريقة الراقصـين الجيدين، حول نقطة واحدة، يقوم بـدورة مزدوجة». ولقد كانت الـدورة الأولى، في بقية المحاورة (المنجزة عادة من طرف ‹أوثيديموس›)، تتمثل

في دحض الجواب البديهي (ذاك الذي يقدمه المحاور بصورة تلقائية)، وكانت الدورة الثانية (المنجزة من طرف «ديونيسودوروس»)، تقوم بدحض الجواب المقابل، وهو ما يحدث عنه بالتالي، الرجوع إلى البداهة، ولكن، نظرا لكون هذه الأخيرة قد تخلخلت بصورة قوية خلال الدورة الأولى، لن يستطيع المحاور أن يكون واثقا، لا من هذا الجواب الأول (الجواب البديهي)، ولا من الجواب الثاني (المفارق).

والحال أنّه عندما يتعلق الأمر بعبارة التعلم، فإن العكس هو ما يحصل. يطرح «أوثيديموس» السؤال التالي: من هم، من بين الناس، أولئك الذين يتعلمون؟ أهم الذين يعلمون أم الذين يجهلون؟ من المفروض أن تكون الإجابة البديهية هي أن من يستطيع التعلم هو ذاك الذي يكون جاهلا؛ ومع هذا فإن الشاب «كلينياس»، يجيب بأن من يستطيع أن يتعلم، هو الحكيم (الصوفوس). ويعود ذلك إلى أنه لا يعطي لهذه الكلمة معنى «ذاك الذي يعرف»، وإنما معنى «ذاك الذي يكون نبيها إلى درجة تجعله قادرا على التعلم»، أي ذاك الذي يعرف بصورة مسبقة بما فيه الكفاية، لكي يعرف أن عليه أن يتعلم. وعندما نفهم جيدا جواب «كلينياس»، سنرى فيه إعلانا من طرف «أفلاطون»، بأن السوفيا [الحكمة] ليست موضوع الفلسفة أو غايتها، وإنما أنها تكون شرطها: إنه ينبغي أن يكون امتلاك نوع من الحكمة حاصلا لكي نطيع الأمر القائل «بأنه يلزم أن نتفلسف». ويبقى أنه ينبغي ألا نعين هذه الحكمة الأولى على أنها العلم (إبستيمي)، وإنما على أنها عين فضيلة العقل، التي تتمثل في عدم اعتقاد أننا نعرف. وفي المقابل، بالنسبة إلى السفسطائيين، سيكون الجواب أنه لا يمكن أن يكون لا هذا [العالم] ولا ذاك [الجاهل]، ويلخص «سقراط» هذه الأطروحة في محاورة مينون، على النحو التالي: «إنه من المحال على الإنسان أن يبحث لا في ما يعرف، ولا في ما لا يعرف. لا، من جهة أولى، في ما يعرف، - فهو بالفعل لن يبحث عنه بما أنه يعرفه، وفي مثل هذه الحالة، فهو في غير حاجة بتاتا للبحث، ولا، من جهة أخرى، في ما لا يعرف، بما أنه لا يعرف، زيادة على ذلك، ما يجب أن يبحث فيه» («مينون»، 80 و).

لا يكتفي «سقراط» في محاورة **أوثيديموس** باعتبار الأطروحة «مغالطة»، بل إنه يبين أيضا، اللبس الدلالي الحقيقي الذي يحتوي عليه فعل التعلم. إن هذا الفعل [تعلم]، يمكن أن يستعمل في الحالة التي يكون فيها شخص ما، لم يكن له في البداية أي معرفة تتعلق بمادة ما [57]، ثم يحصل بعد ذلك على معرفة بها، ولكن أيضا في الحالة التي تكون فيها المعرفة قد سبق وكانت مملوكة لنا، فننظر في نفس هذه المادة، هل هي موضوع عمل أم هي موضوع قول، وذلك بواسطة المعرفة التي لدينا بشأنها. وعوضا عن «التعلم»، فإن هذا الأمر سيسمى عندئذ بالأحرى، «الفهم» (**سونيياناي**)، بالرغم من أنه توجد حالات نستعمل فيها عبارة «التعلم». لقد تم توضيح المفارقة من طرف «سقراط»، ولكنها لا تزال باقية مع ذلك. لقد بين الغريبان أن التعلم، مثلما يمكن أن يقال عمن يعرف، يقال عمن لا يعرف، وليس أنه، كما يؤكدان ذلك، لا يمكن أن يقال، لا في هذه الحالة، ولا في تلك. ويتمثل الجانب الثاني من المفارقة، في اعتبار كوننا لا نتعلم الأشياء، تماما مثلما أننا لا نعرف فقط تلك التي نعرفها. فحسب «أوثيديموس»، إن «سقراط» يعرف الأشياء كافة، إن كان يعرف منها شيئا واحدا فقط، وذلك لأنه إذا ما كان يجهل شيئا واحدا، وكان يعرف مع ذلك الأشياء الأخرى كافة، فإنه سيكون عندئذ عارفا وجاهلا في نفس الوقت.

تحصل المعضلة في كلتا الحالتين، من جراء وضع العلم والجهل كحالتين متناقضتين، وهوالأمر الذي لا يترك أي مكان للتعلم. ويوجد منطق استبعاد الأضداد هذا، في أصل جميع معضلات محاورة **أوثيديموس**، التي تمثل بهذا المعنى، استكشافا للمفارقات الحاصلة عن المنطق الإيلي للثالث المرفوع. ولكن ليست هذه المفارقة الأولى، أمرا تافها بالمرة، وسيحتاج الأمر إلى فرضية التذكر، وليس إلى ما أقل من ذلك، لكي يقع حلها، وهذا على افتراض أن التذكر يحلها فعلا، وأنه ليس مجرد تحويل للمفارقة.

2) الصيرورة (283 أ - و). الصيرورة هي ألا نكون (ما قد كنا)، أي أن نتحطم، وبالتالي أن نزول. فإذا كان «سقراط» يريد أن **يصير** «كلينياس» فاضلا، فإنه ينبغي حينئذ أن يكف «كلينياس» عن أن يكون[ما هو]، وبالتالي، فإن

موتـه هو ما يريده «سقراط». هكـذا، يؤخذ الوجود واللاوجـود مرة أخرى، عـلى معنى مطلق وإن الثالث - الصيرورة - يكون مرفوعا. إن «الصيرورة» لا يمكـن أن تفيـد غير نقيض «الوجود». أما في ما يخـص الحل المقدم من طرف «أفلاطـون»، من كون أن «عدم الوجـود»، لا يعني نقيض الوجود، فإنه ينبغي انتظار محاورة **السفسطائي**، وعملية قتل الأب «برمانيدس».

3) **القـول الخاطـئ** (283 و - 284 أ). إننا نقول دوما شـيئا ما، وبالتالي فنحن نقول شيئا هو موجود؛ وإنه لا يمكن أن نقول ما ليس موجودا، لأن القول هو فعل، والفعل هـو إنتاج، والحال أنه لا يمكن أن ننتج ما ليس موجودا بصورة مطلقـة. لن يدافع «ديونيسـودوروس» عـن نقيض هذا، هذه المرة، وإنما سـيقوم بالتأكيـد عـلى أنه لا يمكن قول الأشـياء مثلما تكـون، إذ لو كان ذلك يكون كذلك، لكانت صفة الشيء سـتنتقل عندئذ إلى القول وإلى صاحب القول: سـيكون لا بد من الحديث بحرارة عن الحار، وأن نكون حارين، وأن نقول الشر عن الشر، وأن نكون أشرارا، وهكذا. ويرفض «أفلاطون» في محاورة **الجمهوريـة**، هـذه التعدية لصفة الموضوع إلى القـول الذي يكون عنه: إن قول المريض عن المرض لا يكون مريضا.

4) **التناقـض في القـول** (286 أ - ب). يكـون التناقض محالا. وبالفعل: إذا ما تكلمنا عن شيء واحد، فإننا سنقول حتما نفس الأشياء؛ وإن [58] كنا نتكلم عن أشـياء مختلفة، فإننا لن نتناقض كذلك (لقد كانت تلك هي أطروحة أنتيستينوس). وهذه الأطروحة تدحض نفسها بنفسها: فهي بإقرارها أن الدحض يكون مـن المحال، تجعل أن هؤلاء المختصين في الدحـض، إنما يخيطون فعلا، أفواههم بأنفسهم، وبدون مقابل.

تضع هذه السلسـلة الأولى مـن المفارقات أربع اسـتحالات، وهي : إنه من المحـال أن نتعلـم، وأن نصير آخر، وأن نقول خطـأ، وأن نتناقض. إنها تعلن عن مبادئ النظرية السفسـطائية للقول التي تحصل عن الإقرار باستقلاليته. فحسب «غورجياس»، «إن من يقول، يقول، ولكنه لا يقول لونا أو شـيئا»: لا يسـتطيع القـول أن يخرج عن ذاتـه. وما يقال لا يقول إلا القـول، وهو يكون غريبا عن الأشياء، وهذه الأشياء لا تقابله بأي تمنع. وإن كل ما يمكن أن يقال، يكون

لزومـا موجودا (وذلك نتيجة لموقف الإيليين الذي يقول: «إنه من المحال قول ما ليس موجودا»)، وبالتالي، فإما إننا نقول الحق، وإما إننا لا نقول شيئا، بل وإننا لا نتكلم؛ فالقول الخاطئ محال، وكذلك الحكم الخاطئ والجهل أيضا. وإذا مـا كان مـن المحال أن نخطئ في القول، فإنه سـيكون من المحال كذلك تمامـا، الوقوع في الخطإ في العمل وفي التفكير. فلأي شيء يصلح علم المجادلين المخاصمـين، بـما أنه لا يوجد أي مـكان للخطأ أو للجهل؟ «مـا الذي جئتم تعلمونـه بصفتكم معلمـين؟». لا يكتفي المجادلـون المخاصمون بكونهم يتكلمـون دون تفكير وحسـب، ولكنهم فوق ذلـك يتكلمون لكي لا يقولوا شـيئا، ولمجرد متعة الكلام («يا «ديونيسـودوروس»، هل لمتعة الكلام أنـك تقول هذا القول؟»). ولن يكون كاف، حسـب «أفلاطون»، أي تحليل لساني أو منطقي لإسـكات هذا التصور السفسطائي للقول، وسيكون لا بد من الانتقال إلى مستوى آخر، هو المستوى الأنطولوجي.

السلسلة الثانية

1) الاختلاف **والهوية** (298 د-و). إنّ من يكون غير أب، ليس أبا. ولكنه إذا ما كان هو ما هو الأب، فسـيكون حينئذ هو ما هو كل أب، وسـيكون أبا لجميع الأشياء. أن نكون غير أب، هو ألا نكون أبا بتاتا. إن الاختلاف عن حد معين، هو ألا نكون هذا الحد. ولكن برهان «ديونيسودوروس» خلف، لكونه ينفي الفرق بين الفردي والعام: فألا نكون أبا بالنسـبة إلى الإبن الفلاني، لا يجر بتاتا إلى أننا لا نكون أبا بالنسبة إلى ابن آخر، مثلما أنه أن نكون أبا، لا يفيد أننا نكون أبا لجميـع البشر ولجميع الحيوانات، بدعوى أنه لا يمكن أن نكون في نفس الوقت أبا وألا نكون أبا. ومع هذا، فإن تحليل النفي في محاورة **السفسطائي**، يجعـل من الاختـلاف المعنى الوحيد الممكن للتعبير عـن النفي: أن نكون غير كبـير، يعني بالفعل أن نكون شـيئا آخـر غير الكبير. وهكـذا فإن المفارقة السخيفة التي تقول: من كان غير أب، هو بالتالي ليس أبا، ليست إذن سخيفة إلى حد كبير، ولكن بشرط إدخال التمييز الكيفي بين الفردي والعام. ولا يمكن كذلـك أن نكون وألا نكون أبا من جهة نفس الجهة: لا بد من مراعاة مبدأ [59] عـدم التناقض، مثلما يفعل «أفلاطون» ذلـك في الكتاب الرابع من محاورة **الجمهورية**، على أن ما يفرض هذه التنازل، هو مغالطات المجادلين الخصاميين.

2) المشـــاركة (300و - 301أ). يرد ‹سـقراط› على ‹ديونيسودوروس›، بأن الأشـياء الجميلة هي غير الجمال، وهي على الأقل، حسب ‹سقراط›، غير الجمال «مأخـوذا في ذاته، ولكن مع ذلك، فـإن نوعا من الجمال يكون حاضرا في كل واحد منها». ويسـتنتج السفسـطائي من هذا، أنه إن «كان يوجد ثور حاضرا إلى جانبك، فإنك تكون ثورا». إن صعوبة تصور المشـاركة على أنهـا حضور لواقعة في ذاتها، داخـل كثرة من الأشـياء الفردية، هي صعوبة حقيقيـة، وإن معضلـة الغطـاء المعروضـة من طـرف ‹برمانيـدس› في محاورة **برمانيدس**، وإن كانت أكثر تهذيبا، تؤشر إلى الخطورة المتأتية عن اسـتعمال عبـارات مكانية مثل «الوجود في» أو «على»، أو «قرب»، بهدف التعبير عن حضور المعقول في المحسوس.

وتنتظم هذه السلسـلة الثانية حول مسألة الهوهو والغير، وبالتالي حول مسألة العلاقـة. ومن السـهل بيان أن علاقـة الغيرية أو الهوية لا يكـون لها معنى إلا إذا حددنـا بصـورة دقيقة، الحد الـذي ترجع إليه، وهو أمـر أكثر صعوبة من جهة إقامته بالنظر إلى كون «الحضور في»، ليس بالضرورة تجميعا لشيئين معا. ولكن سـيكون كذلك أكثر صعوبة من هـذا بكثير، تحديد ما يكون هوهو وما يكون غيرا، وكيف يكون ذلك - سـتكون تلك هي المهمة المسـندة من طـرف ‹أفلاطـون› للعلم الجـدلي -، وتحديد معنى الغـير والهوهو والعلاقة التي بينهما. وسـيعاد تناول هذا المشـكل في محاورة **السفسطائي** حينما سيحدد ‹أفلاطون› الغير والهوهو، على أنهما الجنسان الأكبر من بين الأجناس.

السلسلة الثالثة

1) التمييـز **فاعـل - منفعـل** (300 أ). إن قول أن المعاطـف تتحمل الإبصار، يمكـن أن يريد قـول أنها تكون قادرة على أن تبـصر [بفتح الصاد]، ولكن أيضـا قول كونها تكون قادرة على أن تبصر [بكسر الصاد]. ويعود اللبس إلى البناء[اللساني] الإغريقي (**دوناتوس** + الصيغة المصدرية)، ولكنه يعكس اللبس الجوهري لمفهوم القوة أو القدرة، وهو لبس يرتبط بصعوبة تحديد هل إن هذه القدرة هي قدرة على الفعل، أم على الانفعال. عندما أؤثر في شيء، فإن هذا الشيء بالمقابل يؤثر فيّ: فكيف أقرر إن كانت يدي هي التي تضرب الخشب،

وليس أنها قد ضربت من طرفه؟ تقر أطروحة أتباع مذهب النسبية، في محاورة **ثياتيتوس**، بالنسبية الكاملة، كنتيجة للتبادل بين الفعل والانفعال:»لا يمكن أن نتصور الفاعل قبل أن يكون قد التقى مع المنفعل، كما أن لا شيء يكون منفعلا قبل أن يكون قد التقى مع الفاعل، وإن ما يكون في هذا اللقاء فاعلا، قد يظهر عكسا، أنه منفعل في لقاء آخر» (**ثياتيتوس**، 157 أ). لو أن أي فاعل لا يملك بذاته القدرة على الإبصار، فلماذا ستمتلك الكائنات الحية وحدها، القدرة على الإبصار وعلى أن تبصر، ولماذا ليس المعاطف؟ والجواب البديهي عن هذا، هو أن هذه الأخيرة، لا تملك، من جهة طبيعتها، عضو الإبصار. لكي يقع إسناد قدرة إلى شيء ما، يكون لا بد من المرور[60] بمعرفة طبيعته، وهي معرفة أبعد من أن تكون دوما بديهية أو يقينية. وإن القول بجدارة الفلاسفة بالحكم، حتى وإن كن نساء، هو إقرار أقل إثارة للسخرية، ولكنه ليس أقل إثارة للاستنكار، من ذلك الذي يسند إلى المعاطف القدرة على الإبصار.

2) **العلاقة ذات - موضوع** (301 ج). إنه إن يكن مناسبا كون الحداد يقوم بالحدادة، فإنه من المناسب حدادة الحداد. ويعود اللبس أيضا إلى اللسان الإغريقي، حينما يمكن أن يكون المفعول به في نفس الوقت، فاعل الفعل في الجملة المصدرية (يصح أن «الحداد يحدد» [بالعين المكسورة])، كما المفعول به لهذا الفعل (يصح أن «يحدد الحداد» [بالعين المفتوحة]). ولكن لا يمكن أن نتخلص من هذا اللبس بأن نعتبره مجرد لبس نحوي: إذ ما الذي يمنع فاعلا محددا عن طريق فعل خاص به، من أن يرجع هذا الفعل على نفسه؟ ولماذا لن يكون الفاعل موضوع [مفعول] فعله، ولماذا لن يصح على من يعرف، أن يعرف ذاته، أو على الذي يكون مبدأ كل حركة، أي الروح، أن تتحرك هي ذاتها؟ هل هذه المفارقة مرتبطة بالتي قبلها: إن كان الفاعل يستطيع، مثلما ينفعل، أن يفعل، فهل يكفّ، عندما ينفعل، عن أن يكون فاعلا كي يصبح مفعولا [موضوعا] في فعل الغير، بل وفي بعض الأحيان في فعله الخاص؟

3) **دوام القدرة** (300أ - و). هل إننا، عندما نصمت، نسكت كل ما يتكلم، وعندما نتكلم، هل إننا نجعل حتى ما هو صامت يتكلم؟ متى يفقد شيء ما قدرته؟ لو أنه يمتلكها بصورة طبيعية، فإنه ينبغي أن يمتلكها

دومـا، وإن مـا يتكلم يجب أن يواصـل الكلام دوما. وهـو إذا ما كان لا يمتلكهـا بذاته، فهل يمكن أن نسـند إليه قدرة هـي غريبة عنه، فنجعل ما يكون أخرس يتكلم؟

4) حدود **القدرة** (299 أ – و). لو أنه يكون حسنا حيازة الكثير من الأشياء الحسـنة، فإنه ينبغي عندئذ شرب أكبر كمية ممكنة من الدواء، والخروج إلى الحـرب بأكثر ما يمكن من الحراب والـدروع، ووضع أكثر ما يمكن من الذهـب، دائـما وفي كل مكان من الجسـم، حتى فوق البطـن وفوق الدماغ، وفوق كل عين من العينين! إذ متى يكف بالفعل، الشيء الحسن عن امتلاك القدرة على فعل الحسـن؟ كيـف يمكن، عندما يتعلق الأمر بما هو حسـن، تحديـد الكمية الزائدة عن اللزوم، وكيـف يمكن أن يقلب الإسراف الأثر الحسـن للقدرة إلى ضدها؟ يفسر «سـقراط» لـ«كلينيـاس» أن لا شيء يكون حسـنا بالنسبة إلينا، إن لم نحسن اسـتعماله، وأن حسن الاستعمال يقتضي المعرفة والتفكـير والعقل. وإن هـذا العلم بالقياس، المختلف عـن القياس الكمي، ينتمـي إلى العقل، وهو في محاورة **السياسي**، يكـون خاصية الحاكم الصالح، وستجعل محاورة **فيلابس** من القياس المعتدل، المظهر الأساسي لقدرة الخير.

تضع كل هذه المفارقات موضع السـؤال علاقة الطبيعة بقدرتها، وعندما يتعلـق الأمر بهذه العلاقة، فإن «أفلاطون» لا يثق، كما «نيتشـه»، أيضا، بالنحو. فالمقولات النحوية للفعل والانفعال وللفاعل والمفعول، ليس أنها لا تمكن من تحليل هذه العلاقة فحسب، بل وإنها تجر فوق ذلك إلى التباسات وإلى أخطاء. وتشق مسـألة [61] القدرة محاورتي «هيبياس الأكبر» و«خرميدس» بالكامل، وهي تؤسـس التمييز بين الطبقات الثلاث للدولة في محـاورة **الجمهورية**، وإن امتـلاك قدرة، مهـما كانت محدودة وعرضيـة، هو في محاورة **السفسـطائي**، معيار الوجود.

السلسلة الرابعة

مفارقـات **الـروح** (301 و – 303أ). إننا نتكلم عـن حيواناتنا أو عن عبيدنا، ولكننا نتكلم أيضا عـن آلهتنا. ولكون الآلهة هي متحركة، فهي كائنات

حيـة مثل بقية الكائنات الأخـرى، وبالتالي فآلهتنا هي ممتلكات لنا - ولسـنا نحن ملكا لها -، من نفس الباب الذي تكون به كلابنا أو خيلنا، كذلك. ويكون ملكا لنا، كل ما يكون بإمكاننا أن نفعل به ما يحلو لنا، فيكون باسـتطاعتنا بالتالي، أن نفعل بآلهتنـا كل ما يحلو لنا. وتتوقف هذه المفارقة على شرط أن تكـون الـروح واقعـة أحادية المعنـى، فتكون هي نفسـها في كل كائـن حي، وأن تكون مبدأ الحيوية والحركـة، ومبدأ حيويا يكون هوهو في كل هـذه الأحيـاء التي هي الآلهة والبشر والبهائـم؛ كما تتوقف أيضا على الشرط الذي يتمثل في اعتبار أن الروح تكون شـيئا نحن نمتلكه. وقد كان «سقراط»، عندما استعمل عبارة روح (في 295 ب)، جعل من الروح ما به يمكن أن نكون علماء، أي أنه قد جعل منها مكان ووسيلة الفكر والعلم. لم يكن «ديونيسـودوروس» بالتالي مخطئا تماما بإدانته التعبير الي يقول - ومعه كل مجاز- «مـاذا تريد أن تقول هذه الجملة»-، ذلك أن الروح وحدها تكون قادرة على أن تقول شـيئا ما، أما الجملة فلا روح لها. ليسـت المفارقـة الأخيرة مجرد برهنة خاطئة، إنها تتعلق بعين طبيعة الشيء موضع السؤال [الروح] - مبدإ الحياة ومبدإ الفكـر - وهي مفارقة تخـص علاقتنا بها: إننا لا نمتلكها، وإنها تكون داخل ذاتنا. وستكون محاورة **فيدون** بكاملها مخصصة للنظر في هذه المفارقات.

سوفيا الفيلسوف السياسي

نـرى أن هذه المحاورة، خلـف ظاهرها ككوميديـا هزلية، تحتوي على كل المسـائل الأساسية في الفكر الأفلاطوني. فمحاورة **أوثيديموس** تمثل ما يشـبه نظير كتـاب الباء من **الميتافيزيقا** عند «أرسـطو»: إنها فهرس المعضلات التي ستقع العودة عليها كلها، والنظر فيها في المحاورات اللاحقة. لقد كان بالإمكان أن تتوقف بعد ذكر المفارقة الأخيرة. وفي هذه الحالة، لن يستطيع الفيلسـوف أن يعترض على صورته المشـوهة إلا بجديتـه. ولكن «قريطون» الطبيب، يقلب الأمر كله، عندما يقوم برواية أقوال شـخص غير مسمى، هو عالم بعلم غير **سـوفيا** المجادلين المخاصمين، وكان سـمع كل شيء، وكان قد غضب من كون «سقراط» قد قبل تحمل كل هذه التفاهات. وهو يرد على «قريطون»، الذي يسـأله: «أليس أن الفلسـفة، هي مع ذلك، شيء ساحر؟»،

بما يلي : «بل قل إنها لا تسـاوي شيئا»، إنها صنيع أناس لا يعرفون ما يقولون، ويتهافتون على أول كلمة تسنح لهم. [62]

ليس هـذا الرقيب على الفلسـفة، لا خطيبا ولا سفسـطائيا، وهناك إجماع حول تحديد هويته على أنه ‹إيزوقراط› (صاحب كتاب **«ضد السفسـطائيين»**). وحسـب ‹إيزوقراط›، فإن التفكير الحسـن هو حسـن التقرير، وهو اتخاذ قرار لأجل الأفضل، على أن قيمة النتيجة، هي ما سيصدق قيمة التفكير(الذي ليس لـه قيمة في حد ذاته). والفلسـفة كما يفهمها، هي فن الحكم المسـتقيم، وهي ليسـت علما، إذ أن العلم ليس فقط مسـتحيلا بسبب عدم استقرار وتنوع مجرى الأشـياء، بل وإنه سـيكون بدون جدوى؛ حيث ليسـت المعرفة هي ما يسعى إليـه البشر، وإنما غايتهم هي جعل حياتهم قابلة للحياة وجميلة، وإن الفن والقول المصنوع بفن دون سـواهما، هما ما يمكن أن يحقق ذلـك. إن التنبيه إلى قابلية أي علم للخطأ، وإلى المخاطرة التي تتعرض إليها كل ممارسـة، يعطي مضمونا جديدا للسـوفيا[الحكمة]: إنها ليسـت العلم وإنما هي التفكر (**فرونيسيس**)، إنها، حسـب ما يعرفها بـه ‹إيزوقراط› «الكفاءة في الوقـوع في أغلب الأحيان على الأفضل» (**عن التبادل**، الفقرة 271). وإن المجادلين المخاصمين والفلاسفة، يعدون بأكثر مما يستطيعون الوفاء به، وهم يعدون بتعليم الحقيقة والفضيلة، إلا أنـه إذا كانت هذه الأخيرة، على نحو ما يجب أن تكون، مرتبطة بالحياة، فإن الفن وحده يستطيع بالتالي تجميل الحياة بخلقه نماذج للحضارة وللبشر وللأقوال. لا يتمثل الإقناع إذن في فرض رأي (وتلك غاية خطابة الخطباء)، كما ليس في كشـف التناقضات المحايثة لكل رأي (وتلك غاية المجادلين المخاصمين)، وإنـما في إبـداع النـماذج. وفي الحقيقة، لو أن هذه الشـخصية هـي على الأرجح مقتبسـة من شخصية ‹إيزوقراط›، فإن خفي الاسـم يمثل بالخصوص نمطا، إنه إنسان الوسطية الذي تكون الفلسفة بالنسبة إليه مسألة صواب وحيطة. ويقوم ‹سقراط›، بهدف تقييم طموح هذا الشخص لعلم أرفع من علم الفلسفة كما من علم السياسة، بوضع منطق يخص قيمة التوسط (**ميتاكسو**):

- إذا كان المتوسط متوسطا بين أمرين صالحين، فإنه سيكون عندئذ أقل قيمة من كل واحد منهما؛ وإن من يهتم بالسياسة وبالفلسفة بصورة معتدلة، سيكون بالتالي أقل قيمة ممن لا يهتم إلا بواحدة منهما أو بالأخرى؛

- إذا كان المتوسط متوسطا بين شيء صالح وآخر قبيح، فهو سيكون أرفع من الثاني (أي من الفلسفة التي يكون من الأجدى له أن يتخلى عنها)، ولكنه سيكون أدنى من الأول (أي من السياسة التي من الأولى أن يختارها، مع المخاطر التي تشتمل عليها)؛

- إنه في الحالة الثالثة فقط، إذا ما كان الطرفان، أي الفلسفة والسياسة قبيحين معا، يكون المتوسط أرفع من الفيلسوف ومن السياسي.

والحال أن خفي الاسم لا يعتقد بكون الفلسفة والسياسة ليس لهما قيمة في ذاتهما، فهو يرغب في أخذ قسط مناسب من ممارسة هذه، ومن ممارسة تلك، وهو يريد أن يحد من الخارج، من الشطط الداخلي في كل ممارسة فلسفية، والذي هو الجدل الخصامي، وذلك بأن يستعير لها مضامينها من السياسة، بتناول «مواضيع كبرى»، ومسائل هامة عوضا عن [ص 63] التخاصم بخصوص الكلمات. وبالتناظر مع ذلك، فهو يدعي الحد من التطرف الداخلي الذي يتربص بكل فعل سياسي - الصراع والحرب - وذلك بالتفكر، وليس باتخاذ موقف، أي بالوقوف بعيدا عن «سياسة السياسيين» [السياسة السياسية] وعن صراعاتها. وهو يعتبر أنه يشارك هكذا بما يناسب في هذه [الفلسفة] وفي تلك [السياسة]، وهو يرجو من بقائه خارج المخاطر والنزاعات، أن يجني ثمرات علمه. إن إرادة الجدية لدى خفي الاسم، تبعده عن كل مواجهة. والحال أنه لا يمكن مع ذلك أن ندافع عن الفلسفة ضد فن الجدل الخصامي بالاكتفاء بالمطالبة بالجد ضد اللعب، خاصة إذا كان الرأي هو ما نعتمده كمقياس. فليس هناك ما يستحق التفكير في حكمة الفلاسفة السياسيين: لا يمكن إلا أن نتركهم يستمتعون بها بسلام، وفي هدوء. لعل الفلسفة السياسية تقول أشياء صحيحة، ولكن ليس لها أي صلة حقيقية بالحقيقة، بما أنها لا تتساءل بشأن الحقيقة. وإن إنكار الجدل الخصامي للحقيقة، هو أمر يدعو إلى التفكير أكثر من الآراء الصحيحة التي للفلسفة السياسية، فحتى أولئك الفلاسفة

الضعفاء، والذين هم المجادلون المخاصمون الذين تصورهم محاورة **أوثيديموس**، يكشفون عن شيء جوهري. لا شك أن المجادل المخاصم، يتكلم دون أن يفكر، ولكنه في النهاية لا يتكلم لكي لا يقول شيئا، فهو يتحدث عن خدع اللسان والكلمات والنحو. وتلك كلها صعوبات لا يستطيع الفيلسوف أن يتجاهلها، ولكن، يجب على المجادل المخاصم أن يضع نتائجه، على نحو ما يفعل الرياضي، أمام الجدلي كي يحسن استعمالها، أي بعبارة أخرى، لكي يفكر في المفارقات، ولا يكتفي بتجميعها. ولا يتمثل التفكير فيها في دحضها منطقيا، وإنما في إبراز معناها الحقيقي، وبصورة أخص، في إبراز فوائدها الحقيقية. فالمفارقة تكون نافعة لأنها تخلخل الرأي، وتبين بوضوح عدم وجود أساس له؛ وإن عيب المجادل المخاصم هو وقوفه عند هذا الحد عوضا عن استخدام هذه الخلخلة لكي يبدأ التفلسف.

لقد جعلت محاورة **قراطيلوس** اللسان أبرز وسيلة نقل للرأي، وإن محاورة **أوثيديموس** قد قامت بتسجيل مختلف الالتباسات التي يخفيها اللسان. ولهذا السبب، يجب أن يدمج الفيلسوف في مبحثه، الوعي باللسان الذي يتكلمه، وهو وعي لا يرتد إلى مجرد الاحتراس منه، وإنما هو وعي يفترض معرفة طبيعة الرأي، وبنيته واشتغاله. ولئن كان الفيلسوف يستطيع أن يتعالى عليه، فإنما يكون له ذلك بأن يستعمله استعمالا معينا (وقضية علوية علم الاستعمال هي موجودة في كلتا المحاورتين)، وليس بأن يصنع لسانا آخر. وهذا الاستعمال هو بالضرورة استعمال مفارقي، وليست المفارقات الأفلاطونية محيرة أقل من مفارقات علماء الإتيمولوجيا ومفارقات المجادلين المخاصمين: إنها أكثر عمقا.

[65]

الفصل الثالث

العلم

العلم موجود في كل مكان، في المعارف العلمية وفي الفنون، وفي التقنيات وفي المهارات. والمدينة مليئة علماء، ووصول العلماء إليها من أماكن أخرى، لا ينقطع. ومع هذا، فإن ‹سقراط› لا يجد العلم في أي مكان. فهل يعود ذلك، في نظره، إلى غياب شيء ما، وأنه يكفي بالتالي إضافة هذا الشيء حتى تكون هذه المعارف معارف حقيقية، ولكي يكون العلماء علماء حقا؟ هل في هذه الإضافة، سيكمن الفرق بين العلم المنشود وجميع المعارف الأخرى؟ إنه العكس تماما. وإنه يجب تفريغ وتطهير هذه المعارف وهؤلاء العلماء مما يكون فيها وفيهم، زائدا عن اللزوم، وهو: الإفراط في التيقنات والمعتقدات والبديهيات والإلهامات والإقرارات، والإفراط في اليقين. ليس ‹سقراط› مع هذا، أول من يقوم بهذا العمل، وهو إن كان سيكتفى بفعل ذلك، لن يكون غير "سفسطائي نبيل". وليس ‹سقراط› كذلك، وذلك أنه، من عجزه عن اكتشاف العلم في العلوم القائمة، ومن عدم قدرته على تعريف ما يكون العلم، لا يقوم باستنتاج استحالة أو لا جدوى هذا العلم غير الموجود، وغير القابل للتعريف. وإن ‹سقراط› يضعه دوما موضع تساؤل. ولكن السؤال الذي يخص العلم لا يتعلق بموضوع، فليس العلم شيئا أو فكرة، إنه يمثل بالنسبة إلى ذاته سؤالا، وإنه في ذاته موضع سؤال. لا يمكن أن نحدد طبيعة اختلافه، فهذا الاختلاف هو الذي يتساءل، وهو الذي تحدث آثاره داخل قول لا يشبه أي قول آخر. و‹سقراط› يعرف أن العلم ليس الاعتقاد والإقرار والنفي والاستنتاج

والبناء، فهو يقول: "أن يكون الرأي المستقيم والعلم مختلفين، فذاك أمر لا يبدو لي بتاتا أني أتصوره، ولكن إن كان هناك شيء سأجزم بمعرفته - وليس هناك أشياء كثيرة يمكن أن أجزم بمعرفتها - فهذا هو وحده ما سأضعه في عداد الأشياء التي أعرفها" (مينون، 98 ب).

وهذا العلم السلبي باختلاف العلم، هو القوة التي تدفع «سقراط»، دون كلل، إلى التجري والسؤال والتشرد واختراع البراهين [66] والتخلي عنها، وفتح السبل، واتباع بعضها والتخلي عن أخرى. فهو بصدد البحث عن علم تستطيع الروح استبطانه، وليس عن علم يستطيع العقل نشره على شكل كثرة من العلوم. ولهذا السبب، فلئن عهد «أفلاطون» لـ«برمانيدس» بمسألة الواحد، وللغريب الإيلي بمسألة الوجود، فلقد عاد الأمر لـ«سقراط»، وليس لأي شخص سواه، في تلك المحاورة الباهرة التي معانيها لا تنفد، والتي هي «ثياتيتوس»، ليس لتحليل، وإنما لتجسيد هذه المسالة التي هي ما يكون العلم بالنسبة إلى ذاته.

I. اختلاف العلم

العلم والرأي

الإرث السفسطائي

إن الوعي بعدم ثبات الرأي وبتحوله، وهو ما يسمح لبعض الأقوال بأن يكون لها سلطة كاملة عليه، واختلاف الرأي عن العلم، هي قضايا قد سبق توضيحها من طرف السفسطائيين، لما حاولوا إقامة سلطان الفن الخطابي ومزاياه. ولقد قام «غورجياس» في كتابه **الدفاع عن بالاميدس**، منذ البداية، بوضع تفريق بين العلم والرأي، مبينا أن الإقناع بواسطة الرأي هو الأمر الأقل جدارة بالثقة، وأن القول الذي يعلم الحقيقة ويصدر عن علم يكون، ولا ريب، أرفع منه. ولكن جهل أغلب الناس يصيب الحقيقة والعلم بالعجز. "لو كان بالإمكان أن تصبح حقيقة الواقعات جلية وواضحة بالنسبة إلى الذين يستمعون"، لكان من السهل الوصول إلى قرار - "ولكن الأمر ليس على هذا النحو". وحسب «غورجياس»، فإن القول الذي يعلم الحق، ليس له قدرة على الإقناع، إذ: على

افـتراض أن تكون الحقيقة موجـودة وتكون معلومة، فإنهـا ذات طبيعة من نـوع يجعلهـا تكون غير قابلة للتبليـغ (هذه هي الأطروحـة الثالثة من كتابه **مقالة عن اللاوجود**). يوفـر الإدراك الحسي معرفة مباشرة بالأحداث، ولكن ينتج عن نظرية الإحساس المقتبسة من طرف «غورجياس» من «أمبيدوقلس»، أن كل إحساس يتوقف جذريا على طبيعة الشخص المدرك، وعلى حالته الخاصة والظرفية؛ وسـيكون من المحال، بسبب ذلك، أن يكون نفس التمثل يحصل عن الإحسـاس لدى شـخصين مختلفين، في نفس الوقـت. وعلاوة على ذلك، فالأشـياء والأحـداث لا تسـتطيع أن تتحول إلى كلمات، مثلـما أن الألوان لا تتحول إلى أصوات. لا أحد يستطيع أن يجعل ما أحهه هو، يكون بينا لشخص آخر، وذلك أولا، لأن لا أحد يحس، وبالتالي يتصور، نفس الشيء وما يتصوره شـخص آخر، وبعد ذلك، لأن الواقعات ليسـت أقـوالا. فالقول، وإن كان عاجـزا عن الخـروج من ذاته، يمتلك مـع ذلك القدرة التامـة على التأثير في الناس وفي المدينة، وذلك لكون قرارات الناس وتصرفاتهم لا تكون مسـيرة عـن طريـق العلم، وإنما عن طريـق الآراء، ويكون القول المسـتعمل بفن، هو السيد على هذه الآراء.

[67] ولكن، إن لم يكن الاختلاف بين العلم والرأي، ولئن كان صحيحا، معتقدا خاصا بسـقراط بمفرده، فأي نوع من العلم يمكن أن يكون مضمونه هذا الاختلاف؟ من المفروض أن يكون مثل هذا العلم قادرا على الإلمام بطبيعة الـرأي وبطبيعة العلم، وعلى المقارنة بينهما، وهو ما يفرض، من جهة، أن يكون الـرأي موضوع معرفـة، وأن يوجد من جهة أخرى، علـم ممكن بما هو العلم. وهاتان المصادرتان كلتاهما إشكالية.

ازدواجية الرأي المستقيم (أوتيفرون، 11 ب - ج، مينون، 97 ب - 98 أ)

لا يوجد في محاورة **مينون** تعريف للرأي، وإنما يوجد فيها تقييم له: إنه لامعقول وغير مسـتقر، ومع ذلك، فهو يكون جامدا طـوال الوقت الذي يكون فيه لـدى صاحبه. والآراء التي تكون على شـاكلة أصنام ديـدال، ثابتة ما بقيت داخل الروح، لا تكف عن الهروب لكي تترك مكانها لأخرى. ولا يهرب الرأي بنفس الكيفية عندما يكون خاطئا، حيث أننا نغير الرأي عندئذ بطريقة

إراديــة لأننا قد فهمنا أنه كذلك، وعندما يكون صحيحا (**الجمهورية**، 412 و - 413 و). ولا يمكــن أن يكون التخلي عن الرأي الصحيح إلا غير إرادي، وذلك أن لا أحد يمكن أن يوافق على أن يحرم من شيء صالح: إن من يحدث لــه ذلــك، يكون ضحية سرقة أو ســحر أو عنف، وإنه يكــون قد سرق إن كان قد رضي بالردع، أو إن كان قد نسي، ويكون قد وقع تعنيفه، إن كان قــد غير رأيه تحت تأثير الألم أو الكآبة، ويكون قد ســحر إن كان قد افتتن بلذة أو اهتز لخشــية. فالبراهين الخاطئة هي سارقة، والزمن هو سارق، وإن الألم هــو أقوى من أي يقــين صحيح، وإن اللذة والخــوف يكونان مخادعين بصورة طبيعية. وأن يصمد الرأي المستقيم أمام هذه الهجمات الخارجية والداخلية في آن، هــو احتمال ضعيف، وذاك هو مــا يجعله متقلبا مثل الرأي الخاطئ، بل وأكثر منــه تقلبا. يكون من النادر بالتالي، أن نغير رأيا طواعية، وتكون التغييرات في أغلب الأحيان، حاصل قوى غريبة عن كل اعتبارات الحقيقة والخطإ.

وإذا كانــت الآراء، على خلاف العلــم، لا تكف عن الهروب، فإن ذلك يعــود إلى أنها لا تكــون مترابطة في ما بينها - لهذا فهــي يمكن أن تتتالى دون إدراك كونها متناقضة - ولا تكون مشــدودة إلى الروح التي تقرها. فالرابط القادر على شــدها هو "الإســتدلال حول السبب". عندما نفكر في السبب، أي بعبــارة أخــرى في العلــة التي تبعا لها يكــون لنا هذا الرأي وليــس رأيا غيره، وبالتــالي في العلة التــي تبعا لها يبدو لنا هذا الــرأي صحيحا، فنحن نكف عن الإقرار لكي نشرع في التساؤل. ولكن حالما نكون قد نجحنا في تقديم تعليل للرأي، ونكون قادرين على فهم وتفسير كيف أننا قد وصلنا إلى إقرار ما نقره، بشــأن واقعة معينة، فإنــه لا يبقى لنا عندئذ رأي بخصوص هــذه الواقعة، وإنما يكون قد صار لنا بشــأنها علم. لا ينضاف الاســتدلال حول السبب إلى الرأي المســتقيم كي **يحوله** إلى علم، إنه ينجز ما به [68] **يعوض** العلم الرأي المســتقيم. فليس هناك تحول متواصل، بل هناك تحطيم لأحدهما (الرأي المســتقيم)، من الطرف الآخر (العلم). ويختم «ســقراط» في محاورة **مينون**، بقول أن ذاك هو ما يكــون التذكر. أن تفكر الروح في أســباب القول الــذي تصدره، أو تحدث به نفســها، هو تذكر، وذلك لكونها لا تســتمد هذه الأسباب من غير ذاتها، فالتذكر هو أصل العلم، وهو ليس تبريرا للرأي الصحيح.

ومع هذا، طالما يمكث الرأي في مكانه، فهو يحدث فوائد كبيرة، فله، بالنسبة إلى العمل، نفس فائدة العلم: إن الشخص الذي لا يعرف الطريق إلى لاريسا، والذي لم يكن له بتاتا أي إدراك مباشر بشأنه، يستطيع مع ذلك أن يكون دليلا جيدا بشأن هذا الطريق، إذا ما كان له رأي مستقيم بخصوص المسلك الذي ينبغي اتباعه. من أين تتأتى للرأي استقامته؟ يتحدث «سقراط» في محاورة **مينون** عن إلهام إلهي، وتلك طريقته في قول أن الرأي لا يكون مستقيما في بعض الحالات إلا بمحض الاتفاق. إلا أنه يوجد أيضا وضعيات تكون الآراء فيها تستمد مضامينها من علم الغير، وتلك الوضعيات هي التي نسلم فيها أمرنا لأشخاص أكفاء. فإن أيا كان يعهد، بصورة أكثر طواعية، بأمر صحته إلى الطبيب، وليس إلى مشعوذ، وبحياته إلى ربان سفينة متمرس، وليس لشخص هاو. لا أحد يستطيع أن يكون كفؤا في كل شيء، وإن الاعتراف بوجود العلوم التقنية يجعل أننا نستشير أهل الاختصاص إذا استشرنا: إننا نكون مرغمين في بعض الأحيان، على صياغة رأي مفاده أن الرأي المستقيم ليس العلم. وهذه المشورة التي قد تصدر لدى البعض عن علم، تصبح رأيا صحيحا لدى الذين لا يمتلكون هذا العلم. إن تملك الجاهلين للنتائج الدقيقة لعلم المختصين، يفسر التعايش المثير للدهشة للجهل مع الحقيقة، والتي لكونها ليست إلا حقيقة الرأي، تكون غير مستقرة تماما، وغير مرتبطة مثلما هو شأن الرأي ذاته. وتكون الآراء الصحيحة مع ذلك، مرشدا جيدا بالنسبة إلى الممارسة، وبالنسبة إلى تسيير الحياة، مثل العلم. وإننا نجد نفس التقييم الإيجابي[للرأي] في محاورتي **الجمهورية** و**السياسي**، حيث أن تربية من ليسوا فلاسفة، أو من لم يصبحوا بعد كذلك، يتمثل في إعطاء أرواحهم "الصباغ الذي لا يمحى" للرأي الصحيح. ولكن لا يخص هذا الحكم المعياري إلا النتائج: إن الآراء لكونها محرومة من العلم، تكون كلها فاقدة للقيمة، وإن ما هو الأفضل فيها، أي الآراء الصحيحة، تكون عمياء، فليس هناك فرق بين أعمى يتبع الطريق الصحيح، وبين الرأي الصحيح المحروم من العقل (**الجمهورية**، 506 ج). يمكن أن يكون الرأي الصحيح صالحا من جهة نتائجه، ولكن لا رأي تكون له قيمة في حد ذاته. فالحقيقة الخاصة بالرأي، سواء أحلت فيه صدفة، أم تولدت عن الثقة المسندة إلى علوم الآخرين، هي خارجية عنه. وإن صفة "صحيح"، هي هكذا نقيض المحمول المنطقي تماما: لئن حدث وكانت أحكامنا، والتي هي تعابير عن

آرائنــا، صحيحة، فإن أصل صحتهــا هو لا منطقي، وهو يتبع الإدراك الحسي، أو الاتفاق أو الاعتقاد في علم الغير. [69]

وزيــادة على هــذا، لا يتوفر اعتقاد من هذا القبيل لــدى أغلب الناس، في ما يتعلق بالشؤون الأكثر أهمية، كسياسة المدينة وكالعناية بأرواحهم؛ ولذلك فهم يســلمون أمرهم في ذلك إلى السفســطائيين وإلى الخطباء وإلى المنافقين من كل الأجنــاس، أي بعبارة أخرى إلى الرأي. وإن هؤلاء بإقرارهم لهم في رأيهم، بأن الرأي هو العلم، يجعلون أن الرأي، وقد تضاعف برأي عن ذاته، يمثل أبشع صــورة للجهل، لكونه ليس جهــلا موضعيا وواع بذاتــه، وإنما يكون جهلا مجتاحــا، يجعل الروح لا يطالها أي عقــل. ويكون من تحكمه آراؤه، مضطهدا من طرفها، وهو يضطهد الآخرين باسمها.

تكوّن الرأي

كيــف يحدث أن نصل إلى الإقــرار الجازم بما ليس لنا به علم؟ يقع التطرق إلى هــذا المشــكل من طرف «أفلاطــون»، طبقا لوجهة نظــر مزدوجة. نجد في محاورات **ثياتيتوس والسفسطائي وفيلابس** نفس التعاقب التالي: الحوار الداخلي، وعــلى إثره التوقف عند رأي (انظــر ص.ص.33 – 36). عندما يكون الفكر قد تحدد، فهو يكون عندئذ قد أقر شــيئا واحدا ولم يعد يشــك، وذاك هو مــا يكون الرأي الذي يضعه على كونه رأيه. ويتجســد الرأي في إثبات أو في نفــي، وهو يبدو على أنه يكــون "نهاية التفكير". إن الفكر باتخاذه بسرعة أو بتــأن، قرارا لصالح حكم إثبات أو نفي، يلغي حركته الداخلية، أي حركة الســؤال والإجابــة. ويتوقف الحوار الداخلي، الذي ســيبدو من هــذا المنظور، إضاعة للوقت. والفكر عندما ينســاق إلى رأي، لا يتوجه إلا إلى إعدام نفســه، فهو ينشد الأمان ويقين الحكم.

يكــون التوقف عند رأي، دوما ممكنــا في الواقع، ولكنه أمر ليس له أي إمكان منطقي أو ترنسندنتالي، ولا أي شرعية. وتمتلك الروح إمكانية الإثبات أو النفــي، مهما يكــن الأمر، بخصوص مضمون إثباتهــا أو نفيها. ويمكن أن يكــون هذا الإثبات وهذا النفي صحيحين أو خاطئين، وأن يكون مضمونهما

موجـودا أو غير موجـود (خياليا)، ولكن هذا لا يعـني أن ليس لعملية الرأي واقعية. وتتوقـف واقعيتها برمتها على صاحب هذه العملية: "والحال أنه قد وقع الإقرار بأن واقعية عملية الرأي يمتلكها دوما ذاك الذي بإطلاق، ينشئ لنفسه رأيا"، "إن المنظمة التي تحكم، سـواء أحكمت بصورة مناسبة أم لا، لا تفقد بتاتا مع ذلك واقعية عملية الحكم" حتى وإن "كان موضوع الحكم أحيانا، شيئا غير موجود، وكذلك شـيئا لم يوجد أيضا، وزيادة على ذلك، شيئا لن يوجـد" («فيلابـس»، 37 أ - 40 ج). إن من يحكم، يحسـم ويبت داخل غياب مـزدوج: غياب علم حقيقي، من المفروض أنـه يبلغ الماهية، وهي تلك التي لا يهتم هو بها، والتي لا شـك أنه لا يتصور حتى مجرد وجودها، وغياب إدراك حسي راهن. والحال أنه من المؤكد، أن كل شـخص سـيفضل دوما [70] أن يكـون قـادرا على علاقة مباشرة، بدل أن يجد نفسـه وروحـه تهتز في اتجاهات مختلفـة بفعل الشـك، أو الترجي والنسـيان، ومن المؤكد أن كل شـخص سـيختار الإحساس عوضا عن التفكير، لأن كل شـخص يبدأ بالاعتقاد أن الإدراك الحسي هو العلم. أن يكون العلم هو الإحسـاس، ذاك هو الرأي الضمـني في كل رأي؛ وإن الرأي هو حنين إلى المعرفة المباشرة، أي إلى إدراك حسي يكون له من الوضوح، ومن اليقين، ما سيعفي الروح من تكليم نفسها، وحتـى من التفكـير ولو بذلك التفكـير الفقير الذي نكـون مجبرين عليه عندمـا نحس بطريقة سـيئة، أو عندما لا نحس بتاتـا. وفي حدود كون الرأي الذي ينهي التفكير، يكون بالنسـبة إلى الشـخص الذي يثبـت أو ينفي، رأيه هو، فسـيكون له مفعول رجعي على الروح. عندما تصدر الروح حكما، فإنها تتغلب على انشـطارها وتتوحد، وهي تكف عن مخاطبة نفسـها، وهي تثبت لا غـير. وإزاء هـذا "الشيء الذي يحكـم"، يتوحد الشيء أيضا، فهـو لم يعد يثير الشـك، وسـيعتبر في النهاية، على أنه يكون ما يظهر عليه. لقد كانت حيرة الفكـر تتولد عن الفرق الممكن بين الوجود والمظهـر. وإن الرأي بإزالته هذا الفرق، ينهي، بحسـب المعنى المزدوج للعبارة، الفكر الذي كان يسـبقه: إنه يضع له حدا، وإنه يلبي له رجاءه.

لقـد تم تحليل تكون الرأي تبعا لوجهة نظر التفكير، ومختلف الأشـكال التـي يمكن أن يتخذها - الحوار الداخلي، الرأي، الخيال - والتي لجهة كونها

جميعها أشكال من الحوار الصامت داخل الروح، تكون كلها عرضة للصحة كما للخطأ. ويظهر من ذلك أن الرأي هو لا معقول، ولكن مشكل معرفة ما تكون القوى اللاعقلانية التي يمكن أن تقود إلى تكوينه، هو مشكل مختلف. ونادرا ما تناول «أفلاطون» هذا المشكل بصورة مباشرة، ولكنه يقوم بتشخيصه في جميع محاوراته الأولى.

أصل الآراء: الإقناع والخطابة (غورجياس، 449 ج - 461 ب)

في أحد النصوص النادرة، التي يوجد فيها تفسير للفرق بين العلم والرأي (**طيماوس**، 51 د - و)، يقدم طيماوس الأسباب التي تبعا لها، يعتبرهما نوعين مختلفين. ويكمن تباينهما في حضور أو غياب الحجة الصحيحة، وفي الطبيعة الراسخة للعلم، في حين أن الرأي يكون عرضة للانقلاب بفعل الإقناع؛ ويكمن هذا الفرق في النهاية، في كون أنه لئن كان لكل إنسان نصيب من الرأي، فإن الآلهة، والعدد القليل من البشر لا غير، يكون لهم قسط من العقل. يمتلك الإقناع القدرة على زعزعة الرأي، لأن الإقناع هو أصل الرأي، في حين أنه بالتعلم يولد العلم فينا. ويمكن أن يكون الإقناع صنيع الشخص ذاته: إنه إن كان مقتنعا بما يثبت، فلا شك أن بداخله صنفا من الرغبة يكون الغالب. فكل شخص يقول ما يقول، بحسب ما يعتقد أنه يعرفه، ولكن نوعا من توجيه الرغبة له، هو ما يحدد الوجه الخاص لجهله: إن من يتشبث بالحياة يعتقد معرفة أن الموت شرّ، وإن من يحب المال، يعتبر الفلسفة كلاما فارغا، وإن محب المجد يعتبر أن الفوز [71] والشهرة هما وحدهما ما يمثل معيار القيمة [بالنسبة إلى الإنسان]. وعندما يكون المنطوق منطوق الرأي، فهو يكون لا ينفصل عن صاحب المنطوق. ونظرا لكون هذا الشخص يتركب من رغباته ومن أهوائه، فإن ذلك هو ما يعتبره على أنه يكون ذاته، وذلك هو ما يثبته من خلال جميع الآراء التي يسوقها: إن الجذر العميق للرأي، هو غياب المعرفة بالذات. وإنما بالرأي تتشكل خصوصية ذات الشخص؛ ويكون كل رأي معتقدا؛ ويجد هذا المعتقد أصله في القيم التي يلتزم بها الشخص، على أن هذه القيم تكون تعبيرا عن الدوافع اللاعقلية التي تتحرك داخل روحه، وهي التي تقنعه، وأولا وبالذات، بكون هذه الذات غير المتفكرة التي تشكلها، هي حقيقة ذاته فعلا.

ولكن الإقناع له خبراؤه. لقد سأل «سقراط» «بروتاغوراس»، أثناء حديثه معه، عما يكون، وقد أجابه الأخير بكونه خطيبا؛ وأن صناعته التي هي الخطابة، هي العلم الذي له الدراية بالأقوال. ويجري «سقراط»، عندئذ، جملة تقليصات متتالية، فاصلا الأقوال التي تعرف بالفعل، حسب رأيه، شيئا، كالطب والرياضيات، لكي لا يترك للخطابة شيئا غير ميدان الإقناع، الذي لا يرافقه أي علم. وبالفعل ليست الخطابة علم الأقوال، إنها قدرة على الفعل [التأثير] بواسطة القول. ويعرفها «غورجياس» بكونها "خادمة الإقناع"، لا الخاص والفردي، وإنما العام والعلني، أي السياسي في معناه العام، وبعبارة أخرى، بكون الخطابة تمارس حيثما يكون المواطنون مجتمعين، ويخاطبون بعضهم البعض. أي نوع من الإقناع تحدثه الخطابة؟ عندما نتعلم، فإننا نعرف، وعندما نقتنع، فنحن نعتقد. هناك صنف من الإقناع يحدث يقينا بدون اعتماد علم، وهناك صنف آخر يحدث علما. والصنف الأول وحده ممكن أمام التجمعات الكبيرة، وبصفة خاصة أمام المحاكم: في هذه الحالة سنكون بالضرورة، من وجهة نظر إحصائية، في مواجهة غالبية من أناس لا يعلمون. وحسب «سقراط»، يجعل الصنف الثاني، أي الإقناع الذي يعلم، العلم يحدث. والحال أنه يمكن تماما التسليم، بأن منطوقا علميا قد يحدث انطباعا نظريا ويقينا فكريا، ولكن هذا الأخير سيكون، على نحو ما، غير علمي. ومع ذلك، فإن التعليم يولد في روح "الطالب"، اليقين بأنه إزاء علم، وأنه يكون عليه تعلمه لأجل معرفته وفهمه. ويحدث الإقناع التعليمي، تولد الوعي بوجوب القيام بالبحث عن الحقيقة بصورة منهجية، وبأن الحقيقة إشكالية، وبأنها ليست من طراز الاحتمال: إن مضمونه في نهاية الأمر، هو الاختلاف بين العلم والرأي، وبين الحقيقة والاحتمال. ولهذا السبب، يحدث التعليم العلم، وليس الاعتقاد. تلك هي طريقة «سقراط» الخاصة به، في ربط الصلة بين الإقناع والحقيقة التي كان «برمانيدس» قد أقامها - في **قصيدته** (المقطع الثاني، البيت 4)، حيث تقول الربة للشاب الذي ستتولى تلقينه، أن السبيل الذي تفتحه له "هو سبيل الإقناع لكونه يتبع الحقيقة" - وهذه الصلة، هي ما قد قطعه «غورجياس»، ويعود ذلك إلى أن الحقيقة، تبعا لما يقوله «غورجياس»، ليس لها قوة، بالرغم من أنها تكون حقيقة. ولهذا السبب [72]، تتمثل صناعة الخطيب في تحويل وجهة القوى، بفضل منطق الاحتمال. ويتحرك القول الخطابي داخل فضاء لا يوجد فيه سوى قوى يتعين تغليبها، إذ لا واحدة فيها تمتلك بذاتها

كمية محددة من القوة، كما تلعب بعض فترات الزمن، هي الأخرى، دور قوى (ينبغي امتلاك الحس بالتوقيت المناسب، الـ"خايروس"). إن الاستعمال الخطابي للقول، هو استعمال يستغني عن كلفة الحق، وهو يكون لامسؤولا وعنيفا، ويعتبر أنه يكون من المحال الوقوف في وجهه، بحيث أن من يقتنع به، يكون بالضرورة بريئا، بما أنه ما كان ليستطيع أن يفعل غير ذلك (هكذا بهذه الكيفية، دافع «غورجياس» عن «هيلانة»). ومع «أفلاطون»، سينفتح فضاء آخر وزمنية أخرى، وبالتالي وضعية أخرى للقول، هي حقل يكون لازما فيه، حتى قبل الشروع في الكلام، اقتضاء الحق.

ومع هذا، فإن ما يعارض به «سقراط»، الذي لدى «أفلاطون» في محاورة **فايدروس** (270ج ـ 274 أ) القول الخطابي، ليس هو قول الحقيقة: إنه يشرع في تحديد شروط الخطابة الجيدة، والتي ستبقى بالتالي خطابة أيضا. وكذلك الشأن في محاورة **فيلابس** (58 أ - و)، أين تعاود الخصومة القديمة بين الجدلية والخطابة الظهور، وحيث أن «سقراط» لا يقدح في قيمة هذه الأخيرة بالنسبة إلى الناس. فالرأي هو المحيط الذي تحيا فيه المدينة، ولا يمكن أن يحصل التوافق الإجتماعي إلا على الآراء، وليس على العلم. بحسب الرأي نفسه كونه يكون خاصا، ولكنه في الواقع هو عام ومشترك، تماما مثل حاجات وشهوات وأهواء البشر. وإن الذين يزعمون بكونهم أسياد الرأي، هم في الواقع عبيد له: هكذا سيكون كاليكلاس غير قادر على الصمود في وجه قرارات وآراء شعب أثينا، مهما بدت له محيرة، وهو سيقول لهم ما يرغبون في سماعه («غورجياس»، 481 و - 482 أ). ليست صناعة السفسطائيين شيئا آخر غير براعتهم في تملق ذلك "الحيوان الكبير" الذي هو الجمهور (**الجمهورية**، 493 أ - و). ولكن ألا يكون في نهاية الأمر، أن «غورجياس» قد كان بمعنى ما، على حق، حيث يبدو أن «أفلاطون» يتفق معه، في كون صناعته تكون في مدينة البشر، هي ما يمثل الطريقة الوحيدة في الدفاع عن النفس، وفي المحافظة عليها. والفيلسوف، بصفة خاصة، يكون وحيدا في وجه جنون الجمهور: إنه "كمثل رجل وقع وسط حيوانات مفترسة، وهو الذي لا يوافق أن يكون شريكا لهم في مظالمهم، ولكن الذي وحيدا كما هو، لا يشعر بكونه يكون قادرا على مواجهة هذه الحيوانات المتوحشة" (**الجمهورية**، 496 ج - د). يمكن إذن أن نوافق

«غورجياس»، على كون الخطابة هي الصناعة التي يكون لها النفع الأكبر بالنسبة إلى البشر، وإنه يوجد لدى «أفلاطون»، تقبل للاستعمال الجيد للخطابة. فـ«سقراط»، لا يقدح في أولية «غورجياس»، التي تقول بأن الرأي يكون نمط الفكر العادي بالنسبة إلى أغلب الناس، لأن هذه الأولية، تمثل أولية بالنسبة إليه هو أيضا. ولكن أثناء حواره مع «غورجياس»، قد تبدل العلم من جهة معناه، كما في مواضيعه. لهذا، فبعد أن قاده إلى تبيين كون موضوع القول الخطابي هو العدل والظلم، ما كان يمكن للحوار الذي كان بينهما إلا أن ينقطع. فلا يمكن أن يمثل العدل والظلم في نظر «غورجياس» [73]، موضوع علم، وإنه يمكن فقط، وفي ظرف معين، أن تقنع السامعين بما يبدو عادلا، وما يبدو ظالما، والوصول هكذا إلى اتفاق. وما كان يجب أبدا، كما سيقول ذلك «بولوس»، أن يسلم «غورجياس» بإمكان العلم بالعدل، وإنه لو لم يكن قد سلم بذلك، ما كان «سقراط» ليكون قادرا على دحضه. وفي الواقع، لم يدحض «سقراط» «غورجياس» بصورة حقيقية، انه اكتفى فحسب بالإقرار بوجود علم آخر، يمكن أن يكون العدل والظلم مواضيع له، ولكن ليس كمواضيع تجريبية: إنما كمثل، وكواقعات "إلهية".

الطبيعة الوسيطة للرأي (الجمهورية، الكتاب الخامس، 476 ب - 479 أ)

هل يمكن أن نقول بأن الرأي، حينما يكون صحيحا، تكون له معرفة بمواضيعه؟ إن الرأي والعلم هما طاقتان مثل البصر والسمع، على أن الطاقة لا تحدد ولا تتميز عن أخرى، إلا بالموضوعات التي تنطبق عليها، وبما يكون لديها القدرة على إنجازه. ويكون العلم معصوما من الخطأ، وليس العلم الخاطئ علما بتاتا، في حين أن الرأي يمكن أن يكون صحيحا أو خاطئا. وإنه إذا كانت نتائجهما متغايرتين، فإن موضوعاتهما يجب أن تكون كذلك أيضا: إن العلم يتناول ما يكون موجودا، وما يكون نمط وجود هذا الموجود؛ وإنه إذا ما كان الموجود هو ما سيعرف، فإن ما سينشأ عنه الرأي، هو شيء آخر غير الموجود. وهو لا يمكن أن يكون من قبيل غير الموجود بإطلاق، إذ أنه لن يكون حينئذ حتى "شيئا ما"، ننشئ بشأنه رأيا. فليس ما يكون موجودا بإطلاق، أو ما لا يكون موجودا بإطلاق، هو ما يكون موضوعا بالنسبة إلى الرأي. وبالتالي فليس الرأي معرفة، كما ليس لا- معرفة؛ فهو أشد غموضا

مـن المعرفة، ولكنه أكثر وضوحا من اللامعرفة، وهو كوسـط بين الإثنين، يكون عليه أن يتناول الأشـياء التي هي ذاتها وسيطة، أي الأشياء التي تقف في الوسـط بين الوجود الخالص، وما يكون غـير موجود بصورة كلية. وتحصل لهذه الأشـياء، بسبب هذا الخليط، اسـتحالة أن تكون تماما ما هي. فهي أشياء ملتبسة من قبيل الخصي، والخفاش (الفأر الأمرد) في أحجية الأطفال: لا يمكن أن نقـر بصورة موثوقة، بشـأن أي منهـا، بأنه موجود أو أنـه غير موجود، ولا كونه يكون هذا وذاك، ولا كونه ليس لا هذا ولا ذاك. ومثلما أن الخصيّ ليـس رجلا وامـرأة، وكما ليس كذلك لا رجلا ولا امـرأة، وإنما أنه طريقة أخـرى في الكيان كرجل، كذلك ليس الرأي معرفة ولا۔ معرفة، في نفس الوقت، كما ليس أيضا لا هذه ولا تلك، فهو طريقة أخرى في مقاربة بالأشياء. فالرأي، الذي هو الطاقة على "الإمساك بما هو تائه في منطقة وسطى"، يكون خليطـا غير محدد من المعرفة واللا- معرفـة، وهو ما لا يمكن أن نطبق عليه لا منطق "وأيضا"، ولا منطق "لا هذا ... ولا ذاك".

يكـون الرأي دون تعقـل لذاته ولموضوعاته؛ إنه يثبت بـدون برهان، وهو لصدوره عن قوى لاعقلانية، يكون عاجزا عن الصمود في وجهها. وبالرغم من كون جميع هذه التحديدات هي تحديدات سلبية،[74] فالرأي يكون الإيجاب عينـه. وهو يمكن أن يسـتعمل اسـتعمالا صالحا، على نحو مـا يفعل الحكام الفلاسـفة، أو استعمالا مخادعا، مثلما يفعل الخطباء. ولكن لا يمكن لا قول ما هـو، ولا أيضا، حصر ما يكون: إنه المنحـدر الطبيعي للفكر؛ وحتى الفكر الجدلي حينما يتوقف، أو ينسى ذاته، هو يوشك أن يعتقد في هذه الاستنتاجات، وأن يحولهـا إلى آراء صحيحـة. لهـذا فإن العلـم باختلاف العلم عـن الرأي، لا يكون أبدا أمرا مفروغا منه: إنه يكون على العلم أن يتميز دوما لأنه على يقين من اختلافه، ولكنه يكون مع ذلك، مهددا دوما في اختلافه.

العلم والعلوم

العلم عبارة ملتبسة من جهة معناها، الذي يتبدل بحسب مختلف الميادين التي يـمارس فيها العلم، وتبعا للتنوع الكبـير الممكن لموضوعاته. فهل بالإمكان

إرجاع هذه التعددية إلى وحدة، وتوحيد مختلف أنواع العلوم في جنس واحد؟ تقوم محاورة **هيبياس الأصغر** بتقديم محاولة أولى للإجابة.

العلم والقدرة: هيبياس الأصغر

تم بالفعل، منذ محاورة **هيبياس الأصغر**، تعيين العلم على أنه قدرة. وتبدو المسألة المطروحة في افتتاحية المحاورة، مع ذلك، غير ذات علاقة من أي نوع، مع مسألة العلم، حيث يقع التطرق فيها إلى مسألة محبذة لدى شراح «هوميروس»، وهي: من بين «آخيل» و«أوليسوس»، أيهما هو الأرفع قدرا؟ إن «أوليسوس» هو رجل متقلب، في حين أن «آخيل» هو الأكثر بساطة، والأكثر صدقا من بين الناس جميعا. والرجل المتقلب، هو ذلك الذي يتحدث بالغلط والذي يكذب. ولكن «سقراط» يعترض، مبينا أنه لأجل قول الغلط، يكون لا بد من معرفة الحق، وإلا فسيكون ممكنا من باب الصدفة، ونحن نريد أن نقول كذبا، أن نقر بالحق، وأن نقع في قول الحقيقة للآخرين، ونحن نريد مغالطتهم. فمن يعلم الحق، يكون وحده القادر على قول الغلط، وإنه هو نفسه من يكون قادرا على الاثنين معا أيضا. وبالتالي فإن «أوليسوس» هو أرفع مقاما من «آخيل»، الذي هو صاحب وعي مباشر، خاضع لتقلب الظروف، ولتقلب انفعالاته الخاصة: إنه ضحية لصدقه المتعاقب، وهو لا ينقطع عن التناقض دون رؤية التناقض أبدا. فوعيه هو وعي كثير النسيان، متزامن مع ذاته أكثر مما يلزم، ومتزامن مع كل فترة من زمنيته، فلا يكون قادرا على أن يكون متماسك الأفكار. وإن وعيا بدون ذاكرة، ليس فقط غير قادر على التماسك، بل هو وعي غير واع، وغير قادر على معرفة ما يقول أو ما يفعل. فالذاكرة هي ما يجعل الوعي معقدا، وما يجتثه من آنيته، وما يجعله قادرا على إتيان المتناقضات، مع معرفة ذلك. وهكذا، فأن نكون متقلبين مثل «أوليسوس»، هو الأفضل، وذلك بأن نكذب ونحن نعرف بكوننا نكذب، وبالأخص بأن نكون قادرين على استكشاف ممكنات متعددة، وبأن نتذكرها.

لو أن جميع العلوم، وجميع الأفعال تصدر عن القدرة على إتيان المتناقضات، فإنه ينتج أن من يستطيع الإساءة عن قصد، سيكون أفضل من الذي لا يكون قادرا على ذلك، بسبب العجز، ما عدا على نقيض واحد. إن من [75] يجري

بيطء، بمشيئته، هو أفضل ممن لا يستطيع أن يفعل غير ذلك، ولكن يجب الإقرار حينئذ، بأن من يرتكب الظلم عن قصد، هو أفضل ممن يرتكبه دون أن يريد ذلك. لا يستطيع لا «هيبياس»، ولا «سقراط»، الموافقة على ذلك، وتستمر المعضلة قائمة. ويصبح العلم الذي تم تعريفه هكذا، والذي قد تم استبعاده من المعرفة لصالح السيادة، واستبعاده من السيادة لصالح القدرة، خارجيا عن ذاته، وخارجيا عما يعرف، وعن الذات التي تمتلكه. إننا نجد أنفسنا بالفعل، في نهاية محاورة **هيبياس الأصغر**، أمام أصناف ثلاثة من العلم: علم يحدد على أنه السيادة في كل الميادين، النظرية والعملية، وهو العلم الموسوعي الذي يتبجح بامتلاكه «هيبياس»، وعلم يتعين كقدرة دائمة على قول، أو صنع المتناقضات بحسب مشيئتنا؛ وهو ما يفتح مسألة علم ثالث كمبدإ اختيار بين المتناقضات. هناك مشكل يمكث بالفعل، وهو: لماذا قد يختار، من يكون قادرا على الجري بسرعة، أو قادرا على الغناء المضبوط، أن يجري ببطء، أو أن يغني نشازا؟ من أين تستمد النية توجهها نحو هذا النقيض، عوضا عن الآخر؟ إن جعل العلم يكون قدرة، لا يكفي إذن لتوحيده.

تنتهي المحاورة على "ضياع" «سقراط»، وهو ضياع يمثل رجع الصدى للبحث الذي قام به في محاورة **الدفاع** (21 ج - 22 و)، وهو ذلك البحث الذي كان قد جعله يدور دون جدوى، داخل المدينة، بحثا عن علماء يكونون علماء فعلا. لو أنه لا يوجد لدى السياسيين سوى مظهر العلم وسمعته، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الشعراء، وبالنسبة إلى الصناع الحرفيين. والأوائل يقولون أشياء جميلة كثيرة، ولكنهم لا يعرفون شيئا عن الأشياء التي يتحدثون عنها، فقدرتهم تأتيهم من مكان آخر، وإنهم يكونون قريبين أكثر من اللازم، من أقوالهم، وهم مسكونون أكثر من اللازم بها، إلى درجة تجعلهم غير قادرين على البرهنة عليها. أما الصناع الحرفيون، فإنهم يعرفون صنع ما يصنعون، ولكن يزرع فيهم هذا العلم الجزئي ادعاء معرفة كل شيء، وذاك دليل على أن معرفتهم العملية [المهارة]، لا تمكنهم بأي حال، من معرفة الفرق بين العلم وعدم العلم بشيء ما. وفي كلتا الحالتين: الإفراط في القرب، في حالة الشعراء الملهمين، أو الإفراط في البعد، في حالة علم أصحاب المهارات، يكون العلم على نحو يجعله يكون غير قابل للتميز عن الجهل. ويعارض «سقراط» ذلك

بواسطة تشرده، الذي يتمثل في السعي إلى التعلم، وإلى البحث وإلى طرح الأسئلة. ويسمح هذا التشرد بالعثور على الحق (**برمانيدس**، 136 و)، ولكن فقط، إذا ما تضاعف بذاكرة بشأن الاتجاهات المستبعدة، وبشأن المعضلات وبشأن المسألة ذاتها. وهذه الذاكرة هي ما يسمح لـ«سقراط» بقول "إنني بالضبط من هو أنا" («هيبياس الأصغر»، 372 د)، وإن كل العبارات التي يستعملها لوصف عدم ـ علمه، تصف في الحقيقة حركة العلم. وهي تشير أيضا، إلى تأثير العلم الحقيقي، وهو التأثير الذي لا يتمثل في أن يجعله يصير عالما، وإنما مختلفا عن العلماء: إنه يعرف بما فيه الكفاية، لكي لا يكون متفقا معهم.

يوجد مع ذلك فرق يكون إثباته أكثر صعوبة. يمكن بالفعل أن نعتقد بأن «أفلاطون»، حينما يميز العلم عن الرأي، وعن الإلهام وعن المهارة، إنما يفكر في صنف العلم الذي يمارس داخل العلوم [76] الرياضية. فهذه العلوم بتخليها هي أيضا عن "مجال النشأة التكوين"، بهدف التوجه نحو الكائنات القارة والعقلانية بالتمام، وباستعمالها القول العقلاني، تستطيع أن تضع نفسها كعلوم منافسة، بل وإنه قد وجد بالفعل أشخاص لإقامة علم الفلك على أنه الفلسفة. (**الجمهورية**، الكتاب السابع، 529أ).

المكان المرئي والمكان المعقول: الخط (الجمهورية، الكتاب السادس، 509 د- 511 و)

هناك مقطع من الكتاب السادس، من محاورة **الجمهورية**، يهدف إلى أن يبين بوضوح، الفرق بين شكل معين من العلم، مقارنة مع الأنماط الأخرى التي تكون للروح في مقاربة الأشياء. ويقترح «سقراط» تخيل خطّ متواصل، يقع تقسيمه إلى أربعة مقاطع، بحسب الحقيقة أو غياب الحقيقة. ينبغي أخذ العبارة الأخيرة في معناها الأنطولوجي، بما أن التقسيمات بين المقطعين الكبيرين، كما التقسيمات داخل كل مقطع، قد تم إنجازها بين "ما يشبه" و"الشيء الذي يكون ما يشبهه مشابها له". والتمييز بين الأصول والمنعكسات، لا ينطبق فحسب داخل كل واحد من القسمين من الخط، وإنما على الخط بكامله: إن كامل مجال الرأي والمرئي يقع وضعه إلى جانب ما قد جعل شبيها للكائنات المعقولة. وتختص حالات الروح الأربع كلها، والتي تم تمييزها بفضل تقطيع

الخط، بصلة ما مع الصورة؛ ونجد داخل كل قسم كبير الأصول (محسوسة أو معقولة)، ومنعكساتها. ويوافق كل مقطع، في نفس الوقت، نوع من الأشياء ومن انفعال الروح، كما توجد بين جميع المقاطع علاقة تناسب. إنه بالفعل خط واحد هو ما يكون موضوع تقطيعات متتالية، وإلا فإن لا شيء من شأنه أن يؤسس العلائق الدقيقة للتماثل، المقامة بين الحالات الأربع (**الجمهورية**، 533 و-543أ). لا يمكن لهذه الحالات أن تكون إلا وجوها مختلفة من نفس العملية، وهي: فعل التفكير (**ديانويستاي**). وهو فعل يوجد في كامل الخط، وهو في الواقع، الخط ذاته.

تقسم القطيعة الأولى الكبيرة، الخط إلى موضعين، وإلى نوعين: المرئي والمعقول. ويقوم ‹سقراط› من جديد، بتقطيع قسم المرئي بحسب نفس النسبة: في المقطع الأول، ولكون الروح تكون إزاء الصور فحسب، فهي تجد نفسها في حالة التخمين (**أيكاسيا**). وينبغي فهم الصور على أنها "الظلال والمنعكسات (...)، وكل واقع من هذا القبيل، إن أنت فهمت ما أريد أن أقوله". وليست الظلال والمنعكسات سوى أمثلة تمكن من إدراك الخاصية الأساسية للصورة، التي تتمثل في الإرجاع إلى شيء آخر، وهي التي يتبع كيانها بكامله، كيان الأصل الذي تمثله. إن للصورة إذن، مجالا أكثر اتساعا، من الأمثلة المقدمة من طرف ‹سقراط›: فالوصف هو صورة على نفس منوال الانعكاس على المرآة. وخاصية الصورة هي جعل الشيء يظهر، في المكان الذي ليس هو فيه، وفي القدرة على التكاثر [77] إلى ما لا نهاية له. وإن الطابع غير الواضح، وتنوع المنعكسات، أمور تجعل أن الروح لا يكون بإمكانها غير الافتراض، وتخيل طبيعة الشيء. لا يرجع التخمين بالتالي إلى الإدراك الحسي للصور، وإنما إلى عدم يقين الروح، عندما تكون أمام الصور. ويفرض هذا المعنى الأخير نفسه، لمجرد أن الحالة التي تلي التخمين، هي الاعتقاد. يحتوي الجزء الثاني من القسم المرئي، على الأشياء التي تكون صورها هي ما يشبهها، أي: الحيوانات، وكل ما ينمو، والأشياء المصنوعة. وإن حالة الروح الموافقة هنا، هي الاعتقاد أو اليقين(**بستيس**). وبالفعل، يبدو أنه يكون بالإمكان أن نثق في الشيء ذاته، على أن الروح التي تكون إزاء الأشياء التي تدركها حسيا، بصورة غامضة، من خلال صورها، تصل الآن،

إلى حالة اليقين بشأنها. ويمثل هذان المقطعان مأخوذين معا، مملكة المرئي، والرأي والصيرورة، على أن حالة الروح الموافقة، قد حددت بكلمة وحيدة هي: الرأي.

إن مبدأ تقطيع القسم المعقول، هو أولا، استعمال أو عدم استعمال الروح الصور. وتستعمل الروح في المقطع السفلي من هذا القسم "أصول" المقطع السابق، على كونها صورا؛ فالفكر التعقلي له خاصية مزدوجة، هي جعله الشيء غير واقعي، وذلك باستعماله كصورة، وعدم تطابقه مع الماهية المعقولة التي ينشدها. فهو لكونه يكون مجبرا على استعمال الصور، يكون مرغما على البحث انطلاقا من فرضيات للوصول إلى نتيجة. ويتميز الفكر التعقلي باستعمال "عالم" للصورة - التي يعرف أنها كذلك - وباستعمال "جاهل" للفرضية - التي يكون ملزما تماما، على اعتبارها حقيقة، وذلك كامل الوقت الذي يقوم فيه بالبرهنة انطلاقا منها، والذي يستخرج فيه النتائج منها. وخلافا لما فعله بالنسبة إلى المقاطع الأخرى، لا يبين «سقراط» حينئذ، ما يكون نوع الموجودات الذي يوافق حالة الروح هذه. إنه يذكر الأشياء التالية، لكي يرد فقط على غلوكون، الذي لم يفهم جيدا، وهي: "[العدد] الزوجي، و[العدد] الفردي، والرسوم، وأنواع المثلث الثلاثة، وأشياء أخرى قريبة من هذه"، وبدون توحيد هذه الأشياء تحت عبارة مشتركة. ولكن من الممكن أن نستنتج من هذه الأمثلة، أن الفكر التعقلي، إن كان يعتبر "وسطا بين الرأي والعقل"، فإنما لكونه يطبق على أشياء تكون هي ذاتها وسيطة، أي على مثل رياضية. هل يوجد إذن، نوعان من الواقعات المعقولة؟ لقد تم تقديم هذا التأويل عديد المرات، وهو تأويل قد تحصل على شهادة امتيازه على يد الأفلاطونيين المحدثين. ومع هذا، فإن وضع واقعات معقولة سفلية، تكون وسيطة بين الواقعات المحسوسة والمثل، ليس له أي سند نصي. فالزوجي والفردي، تماما مثل الإثنين أو الثلاثة، هي في محاورة فيدون، نماذج من تلك المثل التي تسند إسمها أو خاصيتها، للأشياء التي تشارك فيها. ويكون بالتالي أكثر احتمالا فعلا، أن الفرق بين مقطعي المعقول، لا يتعلق بطبيعة الأشياء، وإنما بطريقة معرفتها. وإن كل جهد [78] للنظر في المحسوس، لا على أنه يكون كاف بذاته، وإنما على أنه صورة لصلة معقولة، أو لواقع معقول، يتبع تلك الطريقة في المعرفة،

التي يسـميها «أفلاطون» بكل بسـاطة "تفكيرا" (ديانويـا). إنها لا تقتصر على الموضوعـات الرياضية، ولكنها لا تعـرف موضوعاتها إلا رياضيا. يمكن أن يطبـق الفكر التعقـلي على كل المعقول، وأن يقدم له تحديدات، وأن يسـتنتج منها، تبعا لقواعد، خصائص ونتائج. فالمقطع الثالث من الخط، لا يرجع إلى نوع خـاص من الواقعـات المعقولة، وإنما على الأرجـح، إلى حالة خاصة للروح تجاه المعقول، وهي تلك الحالة التي تكون فيها مجبرة، لأجل إدراكه، على استعمال الفرضيـات والصور. ولهذا، فالفكر التعقلي هو المثيل بالنسـبة إلى التخمين: إن كل واحد منهما يمثل درجة منقوصة من المقاربة لموضوعاته، فأحدهما يفتقر إلى وثوق الإدراك الحسي المباشر، والآخر إلى وثوق العقل.

ومثلـما أن الجدلي يضع الجـمال في ذاته، على انه شيء موجـود، فإن الهندسي أو الخبـير في الأرثماطيقا، يبتدئان بوضع وجـود شيء ما، مثل الزوجي أو المربع، ولكنهـما "بعد جعلهما هـذه الموضوعـات فرضيات"، يسـتعملانها "كما لو كان لهما بها علم، بدون اعتبار أنه كان ينبغي تقديم برهنة عليها، لأنفسـهم، وللآخريـن، وكما لو كانـت بديهية للجميع". فالريـاضي لا يقدم برهنة على الموضوعـات الموضوعـة من طرفه، على أنهـا فرضيات: لا يتعلـق الأمر بالتالي بفرضيات مفهومة كقضايا أو تعريفات أو أوليات. ولهذا يسـتطيع «سقراط» أن يقول، بأن الرياضي لا يقدم البرهنة على ما يضع، وهو إقرار ما كان ليكون له أي معنى، لو أن «سقراط» كان يقصد بكون الرياضي، لا يعطي تعريفا للعدد الزوجي أو للمربع. فما لا يبحث فيه الرياضي، وما لا يوضحه، هو لماذا وكيف أن هذه الواقعات تكون في نظره، موجودة. يسـتطيع العلم الرياضي أن يعرف (تعقليـا) العـدد، وكل عدد، ولكنه لا يسـتطيع أن يبرهـن كيف أنه يعتبر الأعـداد، على أنها واقعات تكون موجـودة بذاتها. وإننا نفهم عندئذ بأي معنى أن الرياضيـين "يبدون غير عاقلين بمواضيعهم"، فذلك لا يعود، لا إلى كون المواضيع التي يفكرون فيها ليسـت معقولة، بما أنها "تكون كذلك مرفقة بمبدئها"؛ وبكل تأكيد، ليس إلى كون الرياضيين يكونون، بحسب المعنى الشـائع للعبارة، ناقصي عقل. يعود ذلك إلى "كونهم لا يمسـون فرضياتهم". وهكذا، فإن من يمتلك علم الأعداد، يسـخر من جميع الذين يدعون تقسـيم الوحدة، التي يضعها هو على كونها مساوية لكل وحدة أخرى، وبدون أقسام

(الجمهورية، 525د- 526أ). فهو يسمي "وحدات" العناصر المتماهية، والمتجانسة التي تدخل في تركيب الأعداد الصحيحة. ويكون الرياضي، لكونه يعتبر بديهيا كون الوحدة هي مانعة لكل تعدد، أعمى عن كون الوحدة يمكن تماما أن تندمج في الكثرة، ودون أن تكف مع ذلك، عن أن تكون واحدة. وبفضل تعريفه هذا [79]، يجعل الأرثماطيقي علمه ممكنا، لأنه يستطيع، بناء على تلك الوحدة، أن يستخرج جملة من الاستنتاجات، إلا أنه لا يحاول مطلقا، فهم ما لا يضعه إلا لكي يستخرج منه النتائج لا غير. وهو لا يرى أنه توجد أجناس أخرى من الوحدة، وأن مجال هذا المثال الذي هو الواحد، يتعدى كثيرا مجال علم الأعداد. إن الوحدة الأرثماطيقية ستكون معقولة، إذا لم نر فيها إلا نوعا من الوحدة، وطريقة في كيان الواحد، تكون مرتبطة بطرق أخرى لكيانه هي ممكنة أيضا. ولكن الرياضي يكتفي بوضعها وبالاشتغال انطلاقا منها.

الرياضيات والجدلية

إن العلوم الرياضية الخمسة، من جهة أن لها القدرة على هدي الروح، وذلك لكونها تحول الروح عن المحسوس نحو المعقول، والتي وقع دراستها في الكتاب السابع (522ب - 531ج) - وهي الأرثماطيقا والهندسة المسطحة وهندسة المجسمات، أو قيس الأحجام (الذي بدأ تطوره بفضل «ثياتيتوس» وأودوكس)، وعلم الفلك وعلم الإيقاع (**الهرمونيا**) - ليست موضوع نظر من زاوية قدرتها على المعرفة، بقدر ما يقع النظر فيها من زاوية فائدتها التحضيرية. ويتعلق الأمر بضبط الطريقة الصحيحة في دراستها وفي تعليمها، وذلك بفصلها قدر الإمكان، عن كل تطبيق واقعي، وعن كل تطبيق تجريبي زائد عن اللزوم: يجب أن تكون غاية ملاحظة حركة الكواكب البحث في البنية الهندسية لها، وغاية دراسة الأنغام الموسيقية استخراج صلاتها العددية؛ وليس دوران الكواكب والتناغم والتنافر سوى نماذج ينبغي طرح المشاكل بشأنها. يجب ألا تدرس جميع هذه العلوم "بهدف الممارسة"، وإنما "بهدف المعرفة". هذا هو الشرط الذي يجعلها تؤدي وظيفتها الحقيقية، وهي التحضير للعلم الجدلي. ليس على الجدلي أن يتعلمها فحسب، بل يجب عليه كذلك النظر فيها جميعها بصورة إجمالية، حتى يمر في النهاية، إلى العلم الذي يستحق وحده هذا الاسم.

ولذلك فإنه يجب أن تسمى العلوم التحضيرية، بالأحرى، باسم يشير إلى وضوح يزيد عن وضوح اسم الرأي، ولكن إلى غموض يكون أكثر من اسم العلم.

وبالفعل، يقع تسمية المقطع الرابع والأخير من الخط، في الكتاب السادس (511 و) "العقل" (نوس) أو "التعقل" (نويسيس)، وستقع تسميته، إثر تذكير «سقراط» بتقسيمات الخط في الكتاب السابع، بـ"العلم" (إبستيمي، 533 و). إن العلم ليس الرأي، وإن مواضيعهما مختلفان، وهذا الأمر سبق وأن عرف، على أن الهدف الحقيقي للخط ليس بيان هذا، وإنما التمييز بين طريقتين في مقاربة الواقعات المعقولة. بأي شيء يختلف العلم الأكثر علوا، عن العملية التي تتمثل في ربط القضايا بطريقة متناسقة؟ تستعمل الطريقة التعقلية في التفكير الصور، وتبقي على فرضياتها بعنوان مبادئ، أما هذا العلم فلا. فهذا الأخير ليس محددا إلا سلبيا، وإن عدم استعماله [80] الصور، وعدم اعتباره لفرضياته على أنها مبادئ (وذاك ما يحصر الرياضي داخل "وهم")، يكفي لكي يجعل منه علما أكثر دقة من العلوم الرياضية. وذلك أنه لئن كان الرياضيون يتخذون كمبدإ شيئا ليس لهم به علم، فإن جميع استنتاجاتهم يمكنها أن تكون متناسقة تماما، ولكن ذلك لن يكون علما أبدا. وخلافا لذلك، فإن الفرضيات التي ينطلق منها الجدلي، تكون بالنسبة إليه نقاط انطلاق قصد الوصول إلى المبدإ. لا تعني "إزالة" الفرضيات، بالنسبة إليه إذن، التخلص منها: فليست فرضية الرياضيين" افتراضا" إنها موقف، وهذا الطابع الذي يجعلها بصورة نهائية أطروحة، هو ما يقع إزالته من طرف الجدلي. فالرياضيون لا يتكبدون مشقة جعل الواقعات التي يضعونها، معقولة حتى لأنفسهم، لكونهم يتوقفون عند بداهة سهلة أكثر مما ينبغي. ويعني التجديل بالذات، رفض أن تكون هناك بداهة. لا يمكن امتلاك العلم بصورة حقيقية، بشأن ما لم يضعه القول موضع سؤال: إن هذا النوع من القول، هو ما ينبغي المرور به، وليس الاكتفاء بتحديد الموضوع بواسطة قضية تعريفية.

يدخل «سقراط»، بهدف تمييز قسمي الخط، حركة الروح، أي الطريقة التي وفقا لها تقوم بمسيرتها. إنها تنطلق في المقطع السفلي، من الفرضيات لكي تنزل إلى الخلاصة. وهي تمر، في المقطع العلوي، الذي هو القسم العلوي لكامل الخط، من الفرضية إلى المبدأ. واتجاه حركتها هو بالضبط، عكس التوجه

المتبع في المقطع السابق تماما، ولكن الروح لا تتوقف عند هذا: عندما تكون البرهنة قد توصلت إلى المبدأ، "فهي تنزل هكذا إلى حد الخلاصة، بدون أن تستعمل مطلقا أي شيء محسوس، ولكن [بأن تستعمل] المثل ذاتها، مرورا عبرها وتوجها نحوها، ولأجل الوصول في النهاية إلى المثل". لا تجعل الجدلية من فرضياتها مبادئ، وإنما تجعل منها فعلا وبصورة حقيقية، فرضيات تكون مثل نقاط ارتكاز ودوافع "لبلوغ ما يكون لا مشروطا بغية النظر في مبدأ المجموع"؛ وهي، عندما تكون قد بلغت مبدأ، تعاود النزول إلى النتائج. وهذا المبدأ لا يوصف بكونه لامشروطا: إن البرهنة تذهب إلى حد ما ليس فرضيا، حتى تنظر في ما هو مبدأ المجموع. لا شيء يمنع بالفعل أن تؤخذ فرضية على أنها مبدأ، بما أن ذلك هو ما يفعله الرياضيون. فلا يكون المبدأ في حد ذاته إذن، غير مشروط، بما أنه يمكن تماما للفرضية أن تقوم بوظيفته. إن القدرة الجدلية هي التي تموضع المبدأ في ما ليس فرضيا، وإنها تواصل مسيرتها حتى تعثر على اللامشروط. وإن كونه "لامشروطا"، ليس خاصية طبيعية أو ماهوية لكل مبدإ، إن ذلك هو الشرط الذي من جرائه يقبل الجدلي، وذلك خلافا للرياضي، الحديث عن "المبدإ". لا يتعلق الأمر إذن بالصعود نحو [81] مبدإ سيكون لامشروطا في ذاته، ولذاته، وإنما بالذهاب إلى اللامشروط، أي بعبارة أخرى، بإبدال حد يقع الاكتفاء بوضعه على أنه بديهي -هو فرضية -، بحد يمكن تقديم برهنة على وجوده، بما أنه قد تم في الأول البدء بالتساؤل عما هو.

يحتفظ الفكر التعقلي بالصور الأصلية للرأي، أي الإثبات والنفي؛ وإن العلم الجدلي يقطع معه، بأن يشتغل على شكل أسئلة وأجوبة. وتتمثل علوية المعرفة الجدلية على العلوم الرياضية، في قدرتها على وضع موضع تساؤل، ما تكتفي هذه الأخيرة بوضعه لا غير. ولهذا السبب، فالعلم الجدلي يكون العلم الوحيد القادر على بلوغ ما يكون فعلا مبدأ، وعلى امتلاك معقولية ما يقوله بصورة كاملة.

ترتيب العلوم

ينتهي تقسيم الجزء المعقول من الخط، إلى تصنيف موجز للعلوم، وهو موجز إذ لا يقع النظر فيه لغير العلوم الرياضية والعلم الجدلي، وهذا التصنيف هو في

واقـع الأمر، ترتيب. في محاورة **السفسـطائي**، كما في محاورة **السياسي**، لا ينتهي تقسـيم العلم إلى علوم تكون أنواعا له. ولكن عندما يتسـاءل «سـقراط»، في محـاورة **فيلابـس**، عن المعارف التي تسـاهم في جعل الحياة خـيرة، فإنه يبدو أن الهدف بالنسـبة إليه، هو على الأرجح، تصنيف العلوم الموجودة. هناك تقسيم أول، يفصـل الجـزء الحرفي الصناعي مـن العلم عن ذلك الـذي يخص التربية وتدجـين الحيوانات، ثـم يليه الجزء "الخـلاق" الذي ينقسـم إلى صنائع القيس وصنائع الاحتمالات. والصنائع الأولى هي أرفع من الثانية: فكلما كان القيس أكثـر في الصنائـع الخلاقة، كلما كانـت خالصة أكثـر. ويرتبط خلوصها بالدقة الأكبر، وبالرهافة الأشـد للأدوات المستعملة: هكذا تكون النجارة وصناعة السـفن، أكثـر خلوصا من الموسـيقى، أو الطـب أو الزراعة. وفي ما يخص الرياضيات الخالصة، فهي ليسـت أكثر خلوصا لجهة كونها قد تكون تسـتعمل مناهج أو أدوات أكثر دقة، إنها تكون كذلك لكونها لا تتناول بالـدرس نفس الموضوعات؛ والحال أن هذه الموضوعات هي مماثلة لموضوعات العلـم الجدلي. هكذا تجعل مسـألة رفعة الجدلية، من جديـد، عملية التصنيف تنقلـب إلى إقامة للترتيـب. وإن الفرقين اللذين كانا قـد وضعا في **الجمهورية** (510 ب - 511 ب) وهما أن الجدلي لا يسـتعمل الصور، ولا يتخذ فرضياته على أنها مبادئ، يقع التخلي عنهما. والمعيار الحقيقي هو تحديد "ذاتي"، وهو أن الجدلية هي الممارسـة الأكثر "إخلاصا" للعقل وللفكر، وهي العلم الأرفع، لكونها وحدهـا تظهر تلك الرغبة (إيـروس) التي تقتصر على صنف من الحق ليس لا نتيجـة لبرهنة، ولا خاصيـة لبيانات صحيحة، وإنما[82] هـو حقيقة أنطولوجية هـي تلك الحقيقة، التـي تكون في **الجمهورية**، الأثـر الأول لقدرة الخير (508 د). إنه لأجل اكتشاف العلم الحقيقي، يجب النظر فقط في "هل إنه توجد قدرة طبيعيـة ما لروحنا، حتى تحـب الحق وتعمل كل شيء في سـبيله" («فيلابس»، 58 د). إن العلـم الوحيـد القادر على التعبير كليا عن هذه القدرة الطبيعية، هو الجدليـة. ونظرا لكون القطيعات قد أجريت تبعا لمبدأ الخلوص - الحقيقة، فإنه لا يتم تمييز العلوم من جهة طبيعتها، وإنما بحسب قيمتها: لا يجري «سقراط» ههنا بالتالي، تقسـيما حقيقيا للعلوم، وإنما هو يضع سـلما متدرجا مماثلا لسـلم الخط، عـلى أن الفرق بينهما، يتمثـل في أنه يتم النظر في العلوم مـن وجهة نظر منفعتها بالنسبة إلى الحياة. وتتخذ القدرة الجدلية موقعا لها في القمة، متبوعة بالرياضيات

الفلسفية، ثم تأتي تلك الصنائع التي هي أكثر غموضا، والتي هي صنائع القيس (مثل صناعة السفن)، وفي النهاية، الصنائع الاحتمالية (مثل الموسيقى). ويقع الإبقاء على علوية الجدلية بفضل التفريق بين صنفين من الرغبة، سيدخلان تفريقا داخل الحقيقة (أنطولوجية أو منطقية)، وليس كما قد كان قبل، بسبب طريقتين مختلفتين في التصرف.

لا يختلف العلم، حسب رسم الخط [في **الجمهورية**]، وحسب ترتيب محاورة **فيلابس** أيضا، عن الرأي فحسب، بل ويختلف عن علوم تستطيع هي الأخرى أن تطمح لتكون معارف وليس آراء، وهي علوم يبدو فعلا أنها ما يجسد هذا الفرق على النحو الذي لا يقبل الشك. هل هناك معنى لتتويج هذه العلوم بعلم أعلى لن تصلح له كنموذج، وإنما كتمهيد فحسب؟ يبدو أنه لأجل الإجابة عن هذا السؤال، سيتعين على ‹أفلاطون› أن يقول في النهاية، ما يكون العلم، وذلك خضوعا للقاعدة الخاصة به، والتي تبعا لها، يكون من المحال إقرار أي شيء عن شيء ما، قبل معرفة ما هو. ومع هذا، فإن ‹أفلاطون› قد أجاب عن هذا السؤال: هل إن العلم بما هو العلم ممكن؟ فهو في محاورة **خرميدس** وفي محاورة **ثياتيتوس**، كان قد أجاب مرتين، بأن لا.

II. استحالة العلم بالعلم

خرميدس

هناك رأي متفق عليه، مفاده أن الشاب ‹خرميدس›، هو حكيم ومعتدل: وهو إن كان يوجد فيه سواء الحكمة أو الاعتدال (حيث أن عبارة **سوفروسوني** تقبل هاتين الترجمتين معا)، فمن المفروض أن لديه رأيا بشأنهما، وأنه رأي معتدل. وقد كانت تلك بالفعل طبيعة التعريفين الأولين اللذين يقترحهما بشأنهما: تتمثل الحكمة في التصرف بهدوء ورصانة، إنها أسلوب في السلوك؛ ثم إن الحكمة هي الرصانة والاحتشام. ولا يجد ‹سقراط› صعوبة في دحض التعريفين، ببيانه أن التصرفات المناقضة لها، لا تكون أقل منها حكمة في بعض الأحيان. يأخذ ‹قريتياس›، وهو سفسطائي، أو لعله تلميذ للسفسطائيين، المشعل؛ وخلافا لـ‹خرميدس›، ليست الحكمة بالنسبة إليه

فضيلة اجتماعية،[83] إنها تتمثل في "القيام بالأشياء التي تتبع الذات". وإن عدم وضوح طبيعة الذات، وكذلك المقصود بما يتبعها، يقود إلى تحديد نهائي هو: إن الحكمة هي معرفة الذات (166ب - 175 أ). والحال أن معرفة الحكيم لذاته، هي معرفة كونه حكيما. فالعلم الذي يمتلكه، والذي يجعله يكون حكيما، يمكن بالتالي أن يكون بالنسبة إليه موضوع علم آخر، هو علم تأملي، سيكون علما بذاته. ولكن، يكون كل علم علما بشيء ما، إذ تكون له موضوعات مميزة وخاصة به، وليس ذاك شأن هذا العلم الذي هو حسب «قريتياس»، الحكمة. وبهدف تجاوز هذا الاعتراض، يقوم «قريتياس» بتحديد العلم بذات العلم، لا على أنه علم بموضوعات، ولكن على أنه العلم بكل العلوم الأخرى. إن العلم الحاضر في كل علم من العلوم، مهما كان تنوع موضوعاتها، يدرك ذاته في جميع العلوم، وفي كل واحد منها. وإنه بمعرفته لجميعها، يعرف ما يكون العلم، ويعرف ذاته.

ولكن العلم هو قدرة: فهل إن القدرة تستطيع أن تنطبق على ذاتها؟ فلكي يقدر البصر، وهو الذي لا يبصر إلا الألوان، على إبصار ذاته، لا بد له من أن يكون ملونا، وبالمثل، لا بد أن يكون السمع مسموعا وهكذا. عندما يطبق «سقراط» تحليله على العلم، فإنه يبقى صامتا بشأن الخاصية التي يكون على العلم حيازتها حتى يكون قادرا على معرفة ذاته. وهو يحيل مسألة التأمل الذاتي الممكن للقدرة، على إنسان أكثر منه علما، ويختار القيام بإجراء الانتقال إلى الحد الأقصى، وذلك بالاعتراف بوجود علم يكون موضوعه جميع العلوم، وهو العلم الذي سيكون أيضا، علما بما تعرفه تلك العلوم، وعلما بما لا تعرفه. سيكون هذا العلم علما بالشكل المحايث لكل العلوم، وأيضا علما بجميع مضامين العلوم، وسيكون قادرا إلى جانب ذلك، على تحديد ما لا تعرفه. فمن المحال بالفعل أن نعلم بكوننا نعرف إن كنا نجهل ما نعرف، ومن المحال العلم بكون الغير يعرف، أو لا يعرف، وذلك دون العلم بما يعرف أو بما لا يعرف (إن الطبيب وحده هو من يستطيع فعلا اختيار طبيبه، أما بقية الناس فلا يستطيعون التعويل في ذلك إلا على سمعة الطبيب). يكتسب العلم بالعلوم الأخرى هكذا، ماصدقا كليا، إنه قدرة على العلم بالعلم، وبعدم العلم كذلك، وعلى تبين حصولها أو غيابها. وإذا كان مشرع الأسماء قد أرجع

فعلا عبارة "حكمة" إلى هذا التحديد، فسيكون لهذه الأخيرة نتيجة مفادها، أن كل فعل سينجز على نحو صحيح؛ وأن الحكمة ستنظم جميع العلوم، وجميع الصنائع وجميع التقنيات، وستمنع كل تجاوز للصلاحيات. ويذهب «سقراط» إلى حد توسيعها إلى الماضي والحاضر والمستقبل، مستبعدا هكذا، جميع مخاطر الفعل، وكل أخطاء المستقبل التي يمكن أن تحدثها الصيرورة. وبفضل هذه المؤسسة التنظيمية، لن يقع إنجاز أي أمر إلا من طرف من يكونون أكفاء، وسيفوض الآخرون أمرهم إليهم، ليس بمقتضى [ص 84] الرأي، وإنما بمقتضى العلم. وسيكون كل إمكان للإدعاء أو للتغليط أو للخطأ، ممنوعا.

يطرح عندئذ، سؤال غريب نفسه، وهو: هذا العلم الذي يجعل من يمتلكه "الحي الأكثر علما الذي يمكن أن يكون"، هل إنه سيكون نافعا له، هل سيجعله يكون سعيدا؟ من المفروض أن السعادة تكون بالفعل الفائدة الخاصة، والعلامة التي بها يتم التعرف على حصول هذا العلم بالكل لدى شخص ما، والذي يكون مختلفا عن امتلاك مجموع العلوم الخاصة. ولهذا السؤال نتيجة، تتمثل في إدخال ترتيب على العلوم - إن لعبة النرد لا تسهم في السعادة بنفس الكيفية والطب -، وهو سؤال يدخل بصورة أخص، علاقة مختلفة بين الذي يعرف وعلمه. من المفروض أن العلم القادر على جعلنا نكون سعداء، يعرف لأي شيء تصلح العلوم العديدة، ومن المفروض أنه يعرف ما يكون صالحا بالنسبة إلى روحنا. فالعلم بالخير والشر، هو بالتالي علم يختلف عن العلم بكل العلوم الأخرى، وعن العلم بذاته، ويختلف أيضا عن كل علم داخل في كل علم خاص. ويحتفظ المفهوم هكذا بتعدد دلالته. وحتى إن كان هذا "العلم - الحلم" ممكنا، فإنه لن يكون علما بما هو العلم.

ثياتيتوس

يتم معاودة النظر في هذه المسألة، في محاورة **ثياتيتوس** بكاملها. ويقوم «سقراط» فيها بإخضاع شاب للامتحان، هو «ثياتيتوس» تلميذ الرياضي الكبير «ثيودوروس»، ويطرح عليه سؤالا أولا، هو: إن كان التعلم هو أن نصير أكثر علما، وإن كان بفعل المهارة في أمر ما، أي بالكفاءة (**سوفيا**) يكون العالم عالما، فهل إن العلم (إبستيمي) والكفاءة (سوفيا)، هما بالتالي شيء واحد؟ إن

المسألة هي منذ الوهلة الأولى، مسألة التماهي أو الاختلاف بين العلم والعلم الوضعي، الذي تمثل العلوم الرياضية نموذجا له، والذي ليس متعارضا بتاتا مع التصور السفسطائي للعلم. يتقاسم الرياضيون والسفسطائيون حقل السوفيا، على أن الأوائل قد تركوا للثانين، المسائل العامة التي تتعلق حسب «ثيودوروس»، "بالأقوال لا غير"، أي بالنقاشات التي يعتبر أنه بسبب سنه، قد تجاوزها. وتتواجد الدقة العلمية بصورة طبيعية، مع أقوال يمكن اعتبارها غير قادرة على بلوغ دقة مماثلة، بما أن موضوعاتها غير المحددة أو غير القابلة للتحديد، تكون من جهة ماهيتها، محل شك. ويترك «ثيودوروس» للهندسة هذا النوع من النقاشات (السفسطائية والخطابية)، ولا يبدو أنه يوجد فرق بين هذه الأخيرة وبين الفحص السقراطي. لا يتنافى العلم الرياضي في حد ذاته، مع التصور السفسطائي للعلم، أي العلم الذي يترك له كل ما لا يخضع للصرامة "العلمية". ومن هذا الفصل بين الميادين، يحصل التماهي بين العلم والكفاءة، على اعتبار كون العلماء والسفسطائيين، هم أكفاء وماهرون في ميادينهم. ويفسر هذا الحلف الموضوعي الغريب بين [85] السفسطة والعلوم الرياضية، لماذا يستعير «ثياتيتوس» من «بروتاغوراس»، مضمون إجابته الأولى، عن سؤال محير لكونه كان عاما، ولماذا يستنجد «بروتاغوراس» بيثودوروس، لمؤاخذة «سقراط» على ضعف دقته البرهانية، ولماذا يتمنع «ثيودوروس» إلى ذلك الحد، عن القيام بدور المجيب، أثناء دحض أطروحة صديقه «بروتاغوراس». سيظهر كامل ما سيتبع، أن العلم بالنسبة إلى «سقراط»، لا يشبه لا علم هؤلاء، ولا علم أولئك.

وإن «سقراط»، بطرحه سؤاله المعتاد، وهو: "ماذا يمكن أن يكون العلم فعلا؟"، سيقوم بإدخال بلبلة على هذه القسمة الودية. ويبدأ «ثياتيتوس» على شاكلة «مينون»، بأن يقدم له الكثرة عوضا عن الواحد، أي أنه يقوم بتعداد العلوم والصنائع، كل واحد منها معينا بموضوعاته. ولكن لم يكن «سقراط» يبحث عما يكون علم ما، من جهة كونه مجموعة فرضيات ومناهج، وإجراءات ونتائج ملائمة لصنف معين من الموضوعات، إنه يسأل عما تكون تلك الحالة التي تكون للروح، والتي تسمى علما. وهو يتجنب هكذا، التساهل الذي يسمح به لنفسه في محاورة **الجمهورية**، عند تعريفه العلم على أنه معرفة بالأشياء

في ذاتهـا، وهي إجابة غير مرضية، ومن قبيل تلك التي تعرف السـكافة، على أنهـا العلم بالأحذية. سـتكون المثل المعقولـة بالتالي، غائبة عـن مجمل محاورة ثياتيتوس، وليس ذلك لكون «سـقراط» سـيكون قد تخلى عن وضعها، وإنما لأن ليس لها أي محل فيها. لقد كان «ثياتيتوس» يدرك، أن «سقراط» يطلب منه شيئا مشابها لما قد تم فعله بالنسبة إلى الخطوط الصماء، والتي وقع توحيدها تحت تسمية "القوى" بواسـطة صورة وحيدة. وهويستمر، بسبب ذلك، في الاعتقاد بأنه يجب أن يستكشف في تعدد العلوم، العلم ذاته، وأن العلم يكون جوهريا لكل واحد منها، بل ويكون كذلك، في كل واحد منها. ويكون وجود طريقة أخرى في العلم، تختلف عن الطريقة التي هي خاصة بكل العلوم القائمة، والتي من المفروض أن تكون العلم الحقيقي، قد استبعدت هكذا بالكامل، وتصبح المحاورة محكومة هكذا بأن تكون معضلية.

ومـع هذا، فإن «ثياتيتوس» قد فهم، بمعنى ما، سـؤال «سـقراط»، فمحاولاته الثـلاث في الإجابة، تتعلـق فعلا بالطريقة التي تكون للـروح في ربط العلاقة بالـشيء: إن الإدراك الحـسي والرأي الصحيح، والـرأي الصحيح المصحوب بالبرهنة عليه، هي ثلاث عمليات تقوم بها الروح.

1. العلم هو الإدراك الحسي (151 و- 160 و)

يبدأ الشـاب «ثياتيتوس» بإعلان أن "من يدرك حسـيا شيئا ما، يدرك ما يعرف": إن العلم بالتالي هو الإدراك الحسي. وسـيقوم «سـقراط» عندئذ بإقامة كتلة من ثلاث أطروحات، تستتبع كل واحدة منها الأخرى. لو أن العلم هو، تبعا لما يجزم به «ثياتيتوس»، الإدراك الحسي، فإن «بروتاغوراس» سـيكون على حق، وإن الإنسـان يكون مقياس الأشياء جميعها؛ ويحصل أن الشيء سيكون بالنسبة إليّ كما يظهر لي؛ فالوجود هو ما يظهر لذات ما، والظهور هو ما يدرك حسـيا. وتفـترض أطروحة «بروتاغـوراس»، التي تماهي بين الوجـود والظهور، بدورهـا، "الأطروحة السرية" للتبـدل الدائم لكل شيء. فكل ما نعتبره [86] وجـودا، ليس إلا حدوثا وصيرورة، وتكون الحركـة وراء التنوع اللامتناهي للظاهرات، مثلما قد أعلن ذلك جميع الشـعراء، وجميع العلماء منذ «هوميروس»، وباسـتثناء «برمانيدس». وهذا "العلم" المتشـكل تعاضديا بالتعاون بين الشـعر

و"فيزياء" العلماء القدامى، والسفسطة والخطابة، وبعبارة أخرى، الذي تشكل عن طريق الثقافة السابقة بكاملها، هو ما سيعمل «أفلاطون» على دحضه أثناء الفحص المطول للتعريف الأول للعلم.

إن المفارقة الناتجة عن العلاقة المزدوجة - إن مجموعة ستة كعاب هي أكبر مقارنة بمجموعة أربعة كعاب، وهي أصغر مقارنة بمجموعة من إثنتي عشر - تصلح للاعتراض على كون كل تبدل نوعي يحصل عن الحركة: إن مجموعة الستة، في الحقيقة، لا تصير، إنها تمكث مساوية لذاتها. وهذه الحجة التي يعتبرها «سقراط»، علاوة على ذلك، لفظية صرفة، لا يمكن أن تصمد إذا ما وقع تهذيب الأطروحة. وبالفعل، فلن تكون عندئذ الصفات فقط، هي ما يعتبر على أنه يكون نتاج لقاء بين سيل خارجي وعضو، وإنما يكون الكل حركة، ويكون للحركة شكلان هما الفعل، والانفعال. ولا شيء يكون بصورة ثابتة فاعلا أو منفعلا، إن ما يكون فاعلا عند لقاء ما، يمكن أن يصير منفعلا عند لقاء آخر؛ فليس هناك لا ذات ولا موضوع، وإنما هناك فقط كثرة من التكونات الفورية، والأحداث الحسية التي تنشطر ظرفيا، إلى حاس وإلى محسوس. وسيمتد التفتت والتغير من الكيفيات، إلى ما سيسميه «أرسطو» الجواهر، حيث لا شيء يكون له قوام خاص أو وحدة خاصة، وإن ما نعتقد أنها أشياء - رجل أو حجارة أو كعب - ليست إلا ركاما من فتات. لا شيء يكون، وكل شيء يصير، وهو لا يصير إلا بالإضافة إلى ما يكون إدراكا حسيا لهذه الصيرورة. يسأل «سقراط» هل إنه يمكن أن نقبل برفض الوجود، وبعدم إعطاء الجمال والخير سوى صيرورة أبدية؟ لقد كان يمكن أن يفتح إقحام القيم طريقا، ولكن سرعان ما تم التخلي عن ذلك لصالح الاعتراض بأخطاء الحواس، وبالأمراض وبالأوهام. ولا يمس هذا الأمر مع ذلك الأطروحة، إذ ولئن كان الإدراك الحسي يمكن أن يتسبب في تكوين الآراء الخاطئة، فإنه لن يبدو مع ذلك بالنسبة لمن يقوم بالإدراك إلا صحيحا دوما، هو ومعه الرأي الذي يعبر عنه.

الدفاع عن «بروتاغوراس» (165د - 168أ)

من المفروض أن هذه الحقيقة تصدق على كل كائن مدرك، على الخنزير، كما على القردح. وليس للإنسان الامتياز بأن يكون مقياسا، وليس لأي إنسان امتياز، مقارنة بالآخرين. إذا كان رأي كل فرد صحيحا، عندما يكون مطابقا لانطباعه، فإنه لن يوجد علماء: تلغي أطروحة «بروتاغوراس»، كل فرق عيني أو فردي. ويصبح مسعى «سقراط» هكذا، غير ذي جدوى تماما: إذ لماذا العمل على دحض تمثلات وآراء الآخرين، والحال أنها جميعها تكون صحيحة بالنسبة إلى كل واحد منهم؟ لقد بدأ «ثياتيتوس» يضعف، وهو ما سيغضب «بروتاغوراس»: إن الحجج المستعملة لا تشرف من هو [87] رياضي. ويقر «سقراط» بذلك، ومع ذلك فإن حجتيه التاليتين وهما: إنه بالإمكان أن ندرك حسيا لسانا أجنبيا دون معرفته (فهمه)، وإنه يكون بالإمكان عندما نتذكر، أن نعرف ما لا ندركه مع ذلك حسيا، تبدوان له حججا لا تزال على الأرجح، حججا سفسطائية. لقد تمكن إلى حد الآن، بتصرفه بطريقة جدالية، من تحطيم الخرافة المروية من طرف «بروتاغوراس» و«ثيودوروس»، وهي "خرافة" ما كان يمكن أن تدحض، أو أن تدحض بهذه السهولة، لو كان أبوها لا يزال على قيد الحياة. فهو قد هاجم إذن أطروحة يتيمة، وبما أن لا أحد آخر يفعل ذلك "فإننا نحن، لأجل العدالة، سنجازف بمد يد المساعدة إليها". ينبغي إذن، القيام بالدفاع عن «بروتاغوراس»، عوضا عنه.

ويعترف «بروتاغوراس»، الذي تمت دعوته من عالم الموتى بفضل إرادة «أفلاطون»، قصد إعطائه حقه، بما كان يمثل موضوع المسألة الأشد فظاعة، وهي: إن كل ذات، لكونها تكون كثرة، تسمح بجميع الأحوال المتضادة؛ وإنه بالإمكان إذن ألا نعرف ما نعرف. لا يمكن أن يكون لنا رأي إلا بشأن ما يؤثر، وبالتالي بشأن ما يكون، ولهذا السبب، تكون جميع الآراء صحيحة. إلا أنه يوجد مع ذلك، أشخاص أكثر علما من الآخرين، ولكن مسألة الصحة والخطأ ليست شأنهم: إنهم لا يهتمون بغير إجراء تغيير الوضعية الأسوأ إلى الوضعية الأفضل، وهو ما يفعله الطبيب بفضل أدويته، والسفسطائي بواسطة خطاباته. إن الدفاع عن «بروتاغوراس»، يعيد أطروحته إلى موقعها: إن الإنسان هو الذات في العلم، إنه هو وحده مقياس كل شيء ومقياس ذاته. وكل مقياس

متعال يكون مرفوضا، وبالنسبة إلى الإنسان الذي هو منغمس في المحايثة، ولا يكون المشكل هو معرفة الحقيقة في ذاتها، ولكن جعل الأفضل يتفوق على الأسوأ، والإنساني على اللاإنساني.

الفحص الجدي لأطروحة «بروتاغوراس» (170ب - 172ب، 177ج - 179د)

على إثر الدفاع عن «بروتاغوراس»، يطلب «سقراط» من «ثيودوروس» أن يكون مجيبه، وذلك لأجل القيام بفحص جدي لأطروحة «بروتاغوراس»، وهو يطرح في الأثناء سؤالا، كان سيكفي في الواقع لتحطيمها، وهو: هل إن «ثيودوروس» هو المقياس بالنسبة إلى الأشكال الهندسية، أم أن جميع الناس يكونون كذلك؟ ولكن، إن كان الهندسي هو المقياس، فهو يكون كذلك بشأن الصحة والخطأ، وليس بشأن الأفضل والأسوأ. ويقع التخلي مرة أخرى، عن هذا الطريق، ويستنجد «سقراط» بالرأي العام: إن الجميع، عندما يكونون ضحية للحرب أو لعاصفة في البحر، أو فريسة للمرض، يعتبرون أن أولئك الذين يكون لهم علم في هذه الميادين، هم الذين تكون نجاتهم على أيديهم. يبدو التمييز بين العلم والجهل، وبين الحقيقة والخطأ، مع ذلك، غير معترف به من طرف الجميع إلا بمناسبة تجارب استثنائية؛ وسيحاول «سقراط» إصلاح ضعف حجته، بالتعميم وبتكميم لجوئه إلى الرأي. لو كان أحد يعتبر رأيه الخاص صحيحا، في حين أن آلاف الأشخاص يحكمون بكونه خاطئا، فإنما بحسب عددهم، لا تكون هذه الحقيقة حقيقة. يجب على «بروتاغوراس» أن يعترف إذن بصحة الرأي الذي يخالفه، وسيكون عليه أن يوافق أيضا على صحة الإقرار القائل [88] بأن لا أحد يكون المقياس بالنسبة إلى أي شيء، إن لم يكن قد تعلمه. ولكن حينما يتعلق الأمر بأشياء حارة أو جافة أو حلوة...، فإن هذه الأشياء، مثلما تظهر، مثلما تكون. ويكشف التناقض الذاتي للأطروحة عن كون الحقيقة والمقياس، هما مفهومان قد سقط عنهما كل معنى (إذا كان كل شيء صحيحا فلا شيء يكون كذلك، وإذا كان الجميع مقياسا، فلا وجود لمقياس)، ولكن الحجة لا تمس الآراء التي تتولد عن الأحاسيس المباشرة. وفي المقابل، بالنسبة إلى الصحة والمرض، وبالنسبة إلى تلك القيم السياسية التي هي اللائق والمخجل والعادل والظالم، هل سيكون شرعيا الإقرار بأن كل ذلك يكون مثلما يظهر؟ إن الطبيب لا يصف الدواء، وإن المدينة لا

تشرع القوانين، إلا مراعاة لما يكون مفيدا، ليس للحاضر فقط، وإنما بالنسبة إلى المستقبل أيضا. ومن الواضح أن الطبيب وحده، تكون له الكفاءة لتشخيص تطور الحمى، والطباخ لتقدير المتعة التي سيوفرها الطعام، وأن «بروتاغوراس» هو الحكم الأفضل بخصوص الوقع الذي ستحدثه خطاباته. وفي ما يتعلق بالمستقبل، لا يكون كل واحد مقياس ما سيشعر به، فإن طرفا آخر، هو الخبير، هو من يكون كذلك.

يتسبب هذا الفحص الأخير، الذي يدعي كونه جديا، والمتفق مع طريقة الرياضيين في إجراءاتهم، والصارم صرامة أكثر مما يستطيع «ثياتيتوس» الشاب أن يتابعه، في الحيرة. ولا يؤسس اللجوء إلى تجارب قصوى، إلا نادرا، علوية العلم على الجهل، وإن إظهار طابع التناقض الذاتي للأطروحة، هو إجراء سفسطائي بامتياز، بل وإنه فوق ذلك، ممارسة بروتاغورية. تبدو حجة التشخيص أكثر صلابة، ولكنها لا تفند بأي حال، أطروحة عدم قابلية الإدراك الحسي المباشر للخطأ. أضف إلى ذلك أن «سقراط»، يبدو كمن نسي العلاقات المقامة في محاورة غورجياس (465 أ- و)، بين الصنائع الحقيقية وشبيهاتها المزورة، على النحو التالي: الرياضة/التجميل = التشريع/السفسطة؛ الطب/فن الطبخ = التقنية القضائية/ الخطابة. لقد وضع فن الطبخ الذي هو صنف من الخداع، هنا، على نفس صعيد الطب. ويبرهن كل هذا على شيء على الأقل، وهو أن «سقراط»، باستعماله منهجا "رياضيا"، لم ينجح لا في تفنيد صحة الإدراك الحسي المباشر، ولا في دحض أنه بخصوص أغلب التجارب الإنسانية، ليست الحقيقة هي ما يكون منشودا، وإنما الرأي الأفضل، والقرار الأفضل. إنه سيقوم إذن بمواصلة البحث عن نقطة الضعف، وهو سيدير نظره لأجل ذلك، نحو الأطروحة السرية.

نقد أطروحة الحركة الكلية (179و-183 ج)

لقد كان «ثيودوروس»، بشأن هذه النقطة، صاحب نصيحة مفيدة: إن الهيرقليطيين، على ما يقوله لـ«سقراط»، لن يقدموا لك توضيحا أبدا، وإنما هم سيجيبونك بواسطة ألغاز. لا بد إذن، من أن نقوم بدراستهم كما يدرس المشكل. بالنسبة إلى الذين يقرون بأن كل شيء يتحرك، يجب سؤالهم عن أي صنف من الحركة يكون ذلك. إنه يوجد منها بالفعل نوعان، بحسب

المكان: هناك التنقل، وبحسب الزمان: التغير. إذا كان كل شيء يتحرك، فيجب أن يتحرك دوما [89] بحسب كلا نوعي الحركة في نفس الوقت، وإلا فإن الأشياء المتحركة بحركة واحدة، ستكون في سكون بالإضافة إلى الأخرى. وعلاوة على ذلك، فإن كان ممنوعا إثبات أي شيء كان، فإنه سيكون من المحال التكلم: إن كل اسم يثبت شيئا أو صفة، وإن اللغة ستكون مغلوطة في بنيتها ذاتها. سيحظر أتباع الحركة المنطقيين مع أنفسهم، عبارة "وجود" وكل ما يمكن أن يبدو حالة قارة، وكل "هكذا" [حالة]، وستكون حيلتهم الوحيدة هي ألا يقولوا إلا "ليس حتى هكذا"، وهو ما سيجر إلى تكافؤ جميع الأقوال. ولا شيء سيستحق حينئذ اسم الإدراك، بدلا عن اللا- إدراك، ولن يكون الإدراك رؤية أكثر مما يكون سماعا أو لا- رؤية. وهذه الأطروحة لا تنخر الوجود واللغة فحسب، بل إنها تخرب الإحساس ذاته. وإن مذهب الحركة الكلية، بعيدا عن تقديم أساس لهما، يجعل أطروحة «بروتاغوراس»، كما أطروحة «ثياتيتوس»، تتهافتان.

فحص أطروحة «ثياتيتوس» (184 ب ـ 186 و)

يرجع «سقراط» عندئذ إلى هذه الأطروحة الأخيرة. ولدينا إحساس في حقيقة الأمر، بأنه قد وصل في النهاية، إلى ما كان من المفروض أن يبدأ به، ألا وهو تحليل الإدراك الحسي. لماذا إذن هذا المرور عبر التفنيدات الطويلة لأطروحة الإنسان المقياس، ولأطروحة كون "كل شيء يتحرك"؟ يتمثل السبب الأول، في أنه كان ينبغي الوصول إلى تقليص أطروحة «بروتاغوراس»، وذلك بحصرها في مجال الإدراك الحسي. ولا يفترض الإدراك في ذاته، هذا التقليص، وهو إنما يعين أيما تسجيل مباشر مهما كان موضوعه، وكان «ثياتيتوس» قد أعطى لمثل هذا التسجيل اسم العلم. لقد كان على «سقراط» بالتالي، أن يبين أن جميع الذين يدركون لسانا بصورة حسية، ومن باب أولى مثلثا، لا يفهمون معنى ما يدركون؛ وأن كل الذين يتكلمون عن الجمال وعن العدالة، لا يعرفون دلالة هذه الكلمات ولا يتفقون بشأنها؛ وأن التكهنات الخاصة بالمستقبل، إنما تتبع بعض العلماء. ففي جميع هذه الميادين، لا يكفي أن ندرك حسيا حتى نعلم، ويكون لا بد من أن نبذل الجهد حتى نتعلم.

ولكن، عندما يتعلق الأمر بتلك العلاقة المباشرة للفاعل بالمنفعل، والتي هي الإدراك الحسي، فإن راهنيتها تجعلها غير قابلة للخطأ؛ إنه يكون بالإمكان تنويع الفاعل والمنفعل مثلما نشاء، بل وجعلهما متعاوضين، ولكن يبقى أن من ينفعل سيكون هو وحده من يحس بكونه ينفعل لحظة ما ينفعل، وكيف ينفعل. ولا يوجد أي قول يستطيع أن يثنيه أو أن يقنعه، وإن كل ما سيستطيع فعله الطبيب أو السفسطائي، سيكون التأثير في الاستعداد، ولكن ليس في الانفعال ذاته. ما دام المريض لم يشف بعد، سيكون الألم حاضرا، ولن يستطيع أي طبيب أن يبين العكس، وبالمثل، ما دامت المدينة تعاني من المصائب الحاصلة عن الحرب، فهي ستتألم من جرائها، ولن يستطيع أي سفسطائي إقناعها بكونها لا تتألم، وهو يستطيع فقط أن يجعل المدن تتبنى الوسائل التي يعتبرها نافعة لوضع حد للصراع (لقد كان السفسطائيون في أحيان كثيرة [90]، سفراء مثل «بروديكوس» و«هيبياس»). يبدو هكذا، أن الإدراك الحسي المباشر، يكون فعلا في بداية العلم. وإن أطروحة «بروتاغوراس»، إذا كانت محصورة في المحسوس وفي الحاضر، تبدو غير قابلة للخطأ، ولكنها لا تكون كذلك، إذا ما وقع وتم توسيعها إلى الأشكال الرياضية، وإلى القيم وإلى المستقبل. ويتمثل السبب الثاني لهذا المسار الطويل، في أنه ما دام لم يتم دحض الفرضية الأنطولوجية، التي وفقا لها لا شيء يكون في ذاته بذاته، وإنما كل شيء يصير، فإن نفي الفرق بين الصيرورة والوجود، سيواصل التسبب في نفي الفرق بين الوجود والمظهر، وبالتالي في إعطاء الحق لـ«بروتاغوراس». وإثر إبراز خلفيات تعريف «ثياتيتوس» [للعلم]، وحصر الإدراك في الواقعات المحسوسة، يستطيع «سقراط» أخيرا، أن يقوم بفحص ما تعنيه له هو العبارة التي يتطابق العلم معها. إفكون الإحساس يحس ما يحس، هو أمر لا جدال فيه، ولكن أن يكون الإحساس هو العلم، هو أمر مشكوك فيه.

بماذا نحن نرى أو نسمع؟ يبدو في الفقرة 295 ب، أن الجواب هو: "بالعينين وبالأذنين"، والحال أن حواسنا ليست **ما به** نحن نبصر، ولكن **ما بواسطته** نحن نبصر، وهي ترجع جميعها، إلى بنية **(إيديا)** وحيدة، بها نحن نحس بكل ما يمكن أن يحس، وهي الروح، أو أي اسم آخر يمكن تسميتها به. ويميز «سقراط» هنا، واسطتين ضروريتين هما: الحواس (العيون والآذان ...) التي

بواسطتها نحن نحس، وبنية وحيدة، هي ما به، نحن نحس. ويهدف التمييز النحوي إلى إخضاع كثرة من الطاقات المختلفة وغير المتناسقة - هي الأعضاء الحسية التي لكل واحد منها محسوساته الخاصة (إن العينين لا تستطيعان رؤية الأصوات)- إلى ملكة واحدة ليست جسمانية، لنقل أنها الروح. وهذا لا يعني مع ذلك، أن الروح وحدها هي التي تحس، على أن مختلف الحواس ترتد إلى مجرد أدوات غير حاسة، وناقلة للمؤثرات الخارجية، أي أنها تكون كما لو كانت أبوابا ونوافذ. إن القول بأن الروح هي التي تحس، وأن الأعضاء الحسية هي مجرد قنوات توصيل، هو الاعتقاد بكون الروح تكون في جسدها، على نحو ما يكون الربان في سفينته، أو أنها تكون كما لو كانت المقاتل الوحيد الحي داخل حصان من الخشب. ولكن الإحساس هو ظاهرة مشتركة بين جميع الأحياء. والبنية الوحيدة التي تتلاقى فيها جميع أحاسيسها، هي فعلا الروح، ولكن مفهومة على أنها مبدأ حياة وحساسية، وهذا ما يفسر بدون شك، حيرة سقراط: إن مجرد كلمة "الروح"، قد تتسبب في إدخال المعرفة ضمن الحساسية. وبما أن كامل هذا المقطع من محاورة **ثياتيتوس**، يهدف أولا وبالذات، إلى استبعاد أي أثر للمعرفة من الحساسية، فإنه سيكون من غير المنطقي، إسناد علم للروح نحس به، حتى وإن لم يكن علما بما نحس به. ليس الإحساس لا العلم، ولا حتى الوعي بكوننا نحس، وإنما هو الإحساس بواسطة الروح بكوننا نحس بفضل الجسد: إن الروح لا تحس إلا لكون جسدها يحس، والعكس بالعكس. إن الحيوانات والولدان يشعرون بأحاسيس لا تكون واعية، وليست [ص 91] تمثلا، ولكنهم مع ذلك يحسون. إنه الحي الذي ليس حصانا من الخشب تكون بداخله الحواس جالسة، إنه هو بكامله الذي يكون حاسا، وهو يكون حاسا أكثر بمقدار ما يكون فيه روح أكثر، وبالتالي حياة أكثر (انظر ص.ص. 248 - 250). فالروح التي تتدخل في الحساسية، ليست لا روحا عاقلة ولا روحا واعية، إنها تتماهى مع وظيفتها الطبيعية، والفطرية في تحريك الجسد الذي تجعل منه جسدا يكون بصورة طبيعية، متقبلا ومتلق. وهي ذلك الحد الوحيد للتلاقي، الذي يضمن للحواس الخاصية المشتركة الوحيدة التي يمكن أن تكون لها، وهي: أن يقع الإحساس بها، وليس فقط أن تشاهد وتسمع، وتشم وتتذوق. إننا نكون "نحن" الذين نحس، وليست

روحنا، ولكننا نحس بواسطة ملكات جسمنا وبروحنا، بما أنها هي ما يجعل من جسمنا جسما محسوسا وحاسا.

المفاهيم المشتركة (184 ب ـ 186 و)

وفي المقابل، يسند «أفلاطون» فعلا، إلى الروح الإنسانية دون سواها، القدرة على الانفصال، ولكنها تضع عندئذ، بينها وبين الجسد مسافة، ويصبح الإحساس بالنسبة إليها وسيلة للحكم. ويكون كل إحساس خصوصيا، ويكون بالتالي غير قادر على ضبط صفة مشتركة لدى أنواع مختلفة من الأحاسيس (إن البصر لا يستطيع أن يدرك شيئا يكون مشتركا بين الألوان والروائح). ومع ذلك، فإن لجميع المحسوسات بعض الخاصيات بصفة مشتركة، هي: الوجود أو عدم الوجود، والهوية أو الاختلاف، والعدد، والتماثل أو عدم التماثل، وتنزع هذه الخاصيات عن الصفات المدركة، عدم تميزها وعدم استقرارها؛ وتكون الروح وحدها قادرة على ضبطها بواسطة ذاتها. والروح القادرة على إدراك صفة مشتركة، لدى محسوسات مختلفة، هي روح تمتلك ذاكرة حتى تقارن، وتكون قادرة على أن تحكم، وليست روحا تحس. ويذكر «سقراط» مباشرة، بعد أن أعطى للروح وحدها القدرة على تسجيل الصفات المشتركة لجميع المحسوسات، أن القدرة على الإحساس تكون طبيعية، وهي فطرية لدى البشر منذ ولادتهم، ولدى جميع الحيوانات، وستضيف محاورة **طيماوس** لاحقا، ولدى النبات أيضا. لا تشتمل الحساسية إذن، في ذاتها ومن جهة ذاتها، على أي تعيين لغوي أو أي مفهوم أو أي ذاكرة أو أي حكم. ولكن الروح التي تضبط الخصائص المشتركة، هي الروح المنفصلة عن الجسد، والتي لا تكتشف هذه الخصائص إلا عند التعقل. ويلزمها لأجل ذلك، التربية والوقت، ـ يجب عليها "أن تضع في علاقة داخل ذاتها، الأشياء الماضية والحاضرة مع أشياء المستقبل". وتكون إدراكاتنا مثلما ندركها نحن، وليس كما ينظر إليها أتباع مذهب النسبية، حيث يدخل فيها عمل الروح وكل ما كانت قد تعلمته، ليس بالخضوع إلى سيلان الزمن، وإنما بخلاصها منه بهدف إقامة صلة بين مختلف أبعاده، واكتشاف أصناف من الثبات. يفترض الإحساس بالنسبة إلينا، شيئا آخر غير الإحساس، ولكي يكون الإدراك ممكنا، لا بد من أن يكون للبشر جنس من العلم، هو العلم بالمفاهيم المشتركة.

[92] لأن الوجـود والحقيقة يكونان متلازمين، ولكونهما يكونان في غير متناول الحساسـية، فإنه لا يمكنها بالتـالي، أن تكون علما: هكذا تم دحض «ثياتيتوس». ولقد تم أيضــا، دحض «بروتاغوراس»، بما أن الروح هي بنية واحدة وليست كثرة؛ وتم دحض «هيرقليطس» أيضا، حيث أنه بدون تعالي الروح التي تحكـم، فإن موج الصيرورة يمكن أن يجـري، إلا أن التغير الأبدي الذي من المحسـوب أنه يفرضه، سـيكون غير قابل للإحساس. ولكن ما يمثل أساس كامل هذا القسم الأول من محاورة **ثياتيتوس**، هو تمثل للعلم كتسجيل مباشر، وهذه البداهة تعتبر الوحيدة القادرة على تأسـيس تلك الوساطة اللانهائية التي هي القول. والقول، سواء أصدر عنها أم انتهى إليها، لن يكون إلا وسيلة تكون بالـضرورة منقوصـة، لترجمة هذه البداهة أو لبلوغها. ولكـــن «بروتاغوراس» لم يحطم هذا التمثل، فهو قد قام بخلخلته فحسب، وذلك بإظهاره للطابع المطلق لنسـبية البداهة. ولقد بين «سـقراط»، بدحضه لـ«بروتاغوراس»، أن الإحسـاس ليس علما، ولكنه لم يقطع مع الصورة السـائدة بشأن العلم كإدراك حسي، بما أنه لم يكتشف بعد ما هو العلم. لقد اكتشف على الأقل ما ليس هو، وإننا نكون قد تعلمنا أنه كان ينبغي أن نبحث عن العلم، ليس في الحساسية، وإنما في نشاط الروح عندما تنكب وحدها وبنفسها، على ما هو موجود.

2. العلم هو امتلاك رأي صحيح (187 و - 195أ)

ولسـوء الحظ، يسـمى هذا النشـاط، حسـب «ثياتيتوس»، الرأي أو الحكم (**دكسادزين**). إن العلم هو الرأي، بشرط إضافة "الصحيح". ويكون هكذا الطريق الذي سـبق أن فتحه «سـقراط»، سرعان ما قد أغلق، إذ على افتراض أن يكون العلم هو الحكم، فسـنكون إزاء جميع الأشياء، إما أننا نعرف وإما أننا لا نعرف. وهذا التقابل الكامل الذي يهمل تلك الحالات الوسـطى التي هي التعلم والنسـيان، يفرض نفسه من جراء أن كل حكم يكون إما إيجابيا وإما سـلبيا. فكل رأي ينطلق من مصادرة، مفادها كونه يعرف الشيء الذي بشأنه هـو يثبت أو ينفي. غير أنه يمكـن أن نحكم بصورة خاطئة. كيف يمكننا أن نعتبر ما لا نعرفه، على أنه ما نعرفه، أو أن نصدر حكما على أشياء، هي جزئيا أو كليـا، غير موجودة؟ ليس الخطـأ ممكنا، لا من جهة الفاعل الذي يكون متأكـدا من كونه يعرف عما يتكلم، ولا مـن جهة الموضوع، بما أن حالات

الإثبات والنفي تتعلق دوما بأشياء موجودة. وسيكون بالتالي، الإمكان الوحيد للخطأ، هو الخلط الذي يتمثل في إصدار حكم على شيء ما، مع الإعتقاد بأنه شيء آخر. ولكن هذا الحل لا يفعل شيئا غير إرجاع المشكل إلى الوراء: إنه ليس بالإمكان أن أعتبر أحد شيئين أعرفهما أنه الآخر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شيئين لا أعرفهما، وإذا ما اعتبرت واحدا منهما لا أعرفه، على أنه شيء آخر أنا أعرفه، فسأكون عندئذ، أعرف ولا أعرف في نفس الوقت.

ينبغي إذن إرجاع الحدين اللذين وقع استبعادهما، وهما التعلم والنسيان، وهما اللذان ليسا حالتين، وإنما هما فعلان وحركتان. إنهما يدخلان أبعادا زمنية تجعل المسألة الأكثر فظاعة أقل[93] فظاعة، حيث يمكن أن نعرف مالا نعرف، أي بعبارة أخرى أن نتعلم، وأن نكف عن معرفة ما نعرف، وبعبارة أخرى، أن ننسى. إذا توقفنا عند حد الفرضية، فلا يمكن أن يعني التعلم سوى "استحضار ذكرى"، وسيتمثل الخطأ في الربط السيئ للذكرى مع الإدراك الحسي. وعلى إثر عملية تركيب مدوخة، يختم «سقراط» بأن الذين يعلمون، هم أولئك الذين يمتلكون ذاكرة قوية، وأن الجاهلين هم أولئك الذين يكون لديهم "الشمع الذي داخل الروح"، مشعرا ومتسخا أو متصلبا أكثر من اللازم، وغير قادر بالتالي على الاحتفاظ ببصمات الأحاسيس. وتبعا لنوعية الشمع، يمكن أن تكون بصمة الإدراك واضحة وعميقة، أو مشوشة أو ممسوحة، بل وحتى غير موجودة. إن الانطباع المباشر هو بالتالي ما يكون معيار صحة وخطأ الرأي، وإن التعريف الثاني يرجع هكذا إلى الأول. فإذا ما أسقطت على «ثيودوروس»، عند إدراكه، ذكرى «ثياتيتوس»، فإنني سأخطئ. ولكن إن سلمنا بأن هذا يشرح الأخطاء التجريبية، فذلك لن يفسر أخطاء الفكر. وإذا ما قلت أن 7+5=11، فإنني أكون مخطئا، ولكن ينبغي، لكي أخطئ أن تكون لي معرفة بالأعداد. فالعلم الذي لدي هو ما يجعل خطئي ممكنا، وإنني بخلطي بين العدد 11 والعدد 12، أخلط شيئا أعرفه بشيء آخر أعرفه. إن الرياضيين وحدهم، يمكن أن يخطئوا في الرياضيات، والنحاة في النحو. ونجد هكذا أنفسنا، أمام هذين الخيارين: إما أن الفكر لا يمكن أن يخطئ، وإما أنه يكون من الممكن ألا نعرف ما نعرف.

وللخروج من ذلك، "سيجرؤ سقراط، على قول" ما يكون العلم: إنه حالة علم، أو هو بالأحرى، امتلاك معرفة علمية. وتعوض هنا صورة برج حمام، صورة الشمع: داخل برج الحمام الذي يوجد في كل روح، لنتصور طيورا نمتلكها، وتكون لنا القدرة على الإمساك بها، وبالتالي أن تكون في قبضتنا متى نشاء. وتماما مثلما يمكن أن نمتلك ثوبا ولا نلبسه، يمكن أن نكون قد اكتسبنا معارف وأن نحتفظ بها داخل الروح، دون أن تكون لدينا راهنا في جملتها. يفترض العلم هكذا، أن نقوم بعمليتي صيد، العملية الأولى لاكتساب وامتلاك المعارف، أي تكديس الحمام في القفص، والثانية للإمساك بما نملك. إن التمييز بين الملك والامتلاك، يقدم حلا للمسألة الفظيعة، إذ لن يحدث أبدا ألا نمتلك ما نملك، وبالتالي ألا نعرف ما نعرف، وهو ما يفسر كيف يكون ممكنا القبض على حمامة بدل أخرى، وعلى العدد 11 عوضا عن العدد 12، وبالتالي أن يكون لنا رأي خاطئ. قد يكون الرأي صحيحا أو خاطئا، بحسب كوننا نستحضر المعرفة المناسبة أو السيئة. ومع ذلك، فهذا لا يزيل أمرا أكثر خطورة من كل هذا، وهو: إن امتلاك العلم، لا يزال هو ما يجعل ممكنا الخطأ والجهل. وإن اقتراح «ثياتيتوس» بوضع "لامعارف"، داخل قفص الحمام، يرجعنا إلى محاورة خرميدس، وإلى مضاعفة غير معقولة، بما أنه ينبغي عند ذاك، بناء "قفص سخيف" آخر أين ستوضع [94] علوم بهذه العلوم وبهذه اللاعلوم. تجعل البرهنة «سقراط» يلاحظ، بأن هذا هو ما يحدث عندما يقع البدء بالبحث في تعريف الرأي الخاطئ، وذلك قبل تحديد ما يكون العلم، أي بعبارة أخرى الرأي الصحيح. ومع ذلك، فعندما يتم اعتماد هذه الفرضية، تكون المسألة مسألة المعيار الذي من شأنه تمييز الصحيح عن الخطإ؛ فإما أن يكون هذا المعيار هو التطابق غير القابل للتثبت أو عدم التطابق مع الإحساس، وإما أن يكون العلم بالعلم وباللاعلم الذي لا يوجد. وفي كلتا الحالتين سيتبع الرأي الخاطئ والرأي الصحيح نفس الإمكان، وسيكون تعريف أحدهما تعريفا للآخر، ولكن «سقراط» لم يتوصل لا إلى تعريف هذا، ولا إلى تعريف ذاك.

يعاند «ثياتيتوس»، ويتمسك بكون الرأي الصحيح لا يقبل الخطأ أبدا، وأن ليس له إلا نتائج جميلة وحسنة. والحال أن الصناعة التي تكون كافية لتكذيبه هي -وهذه مفارقة- الخطابة، والخطابة القضائية بالخصوص. كيف

يتوصل القاضي إلى إصدار الحكم؟ إنه لم يكن شاهدا على الأحداث: وبالتالي فإن الإقناع الذي وقعت ممارسته عليه من طرف الشهود، ومن طرف المحامين، هو ما يحدد حكمه. ولا أحد كان قد طرح هذا المشكل بصورة أحسن من طرح ‹غورجياس› في كتابه ‹بلاميدس›. فـ‹بلاميدس› المتهم من طرف ‹أوليسوس› بالخيانة لصالح الطروادبين، يرد قائلا: "إذ لو أنك تعرف، فإنك تعرف لأنك قد رأيت أو لأنك قد شاركت". ولكن يكون من المحال أن نبلغ للآخر ما نكون قد رأينا، أو فعلنا أو تحملنا، وأن نوصل الانفعالات بواسطة الكلمات. ولا يستطيع الشاهد أن يقول ما شاهد، غير أنه يستطيع أن يفصل القول في أي ظروف قد شاهد، وأن يذكر المكان والوقت، ومتى وأين وكيف، أنه قد شاهد، وتلك هي الطريقة الوحيدة لإقناع الذين يستمعون إليه بكونه فعلا قد رأى، وبالتالي، بكونه يعرف الحقيقة. وإنه تبعا لهذا الشرط، سنصدق مايقول بأنه قد شاهده. ويبقى محتوى القول غير قابل للتبليغ، لأنه يكون مضمون تجربة حسية هي خصوصية بصورة مطلقة، ولكن الكلام يمكن أن يقول، وأن يقنع الآخرين بكون التجربة التي قد قمنا بها، نحن قمنا بها فعلا. ويمكن إذن، أن نجعل ذلك الذي لم يشاهد ولم يشارك، يعرف الحق، وذلك بإعطائه إثباتا بكوننا قد كنا شاهد عيان، وفي ذلك ضمان بأن ما سنقوله، هو الحقيقة. ويصل ‹سقراط› إلى هذا الاستنتاج نفسه: إنه يسأل ‹ثياتيتوس›، إن كان يعتقد، بأنه يوجد أشخاص بارعون إلى درجة تجعلهم قادرين في وقت قصير، على أن يعلموا بما فيه الكفاية، أشخاصا لم يكونوا حاضرين، بخصوص حقيقة ما قد يكون وقع - إن الأمر يتعلق بالخطباء، وبأولئك الذين يدافعون في المحاكم (200د -201 ج). يرجح ‹ثياتيتوس› أن ذلك لا يمكن أن يحصل، وله الحق في ذلك، حيث يواصل ‹سقراط› قائلا: "هناك أشياء، وحده يستطيع معرفتها من يكون قد رأى، وغير ذلك هو محال". إن القضاة يصدرون بالتالي، بصورة عامة أحكامهم، تبعا لما سمعوا به، وبناء على الرأي الصحيح الذي تم تبليغه إليهم، وبدون أن يكون لهم علم: إن العلم الذي يفتقرون إليه، هو العلم مثلما يتصوره ‹غورجياس›، أي علم الذين "كانوا موجودين"، أي المعرفة كإدراك حسي. ويكفي الحكم القضائي ليبين أنه يمكن أن نتوصل، [95] مثل القاضي، إلى رأي صحيح دون امتلاك هذا "العلم" الذي يوفره الإدراك الحسي.

يجب أن يكون الرأي واثقا من ذاته، لاسيما وأنه يجب عليه دوما أن يتغلب على غياب الأساس لديه. وعندما لا يجد حقيقته من جهة الإدراك الحسي، فالحقيقة ستكون غير مثبتة أبدا، أو بالأحرى، سيكون إثباتها الوحيد هو أن تكون مشتركة. وإن ‹غورجياس› يعلم ذلك، أي أنه، يعرف، بعبارة أخرى، أن فضاء الحكم هو فضاء الاحتمال، وليس فضاء الحق، وهو فضاء الرأي الذي وإن كان صحيحا، لا يكون علما. ويرى ‹ثياتيتوس› أنه ينبغي بالتالي، إضافة شيء آخر للرأي حتى يكون علما.

3. الرأي الصحيح المرفق بالبرهان (201 ج ـ 210أ)

لقد بلغ إلى مسامعه أن الأشياء التي لا يمكن أن نبرهن عليها، لا تكون مواضيع علم، وأن ما يكون كذلك، إنما هي الأشياء التي تشتمل على برهنة. إن العلم هو الرأي الصحيح المرفق ببرهانه، أو بتبريره أو بتعريفه **(لوغوس)**. ويرد ‹سقراط› بكون عناصر الأشياء لا يكون عليها برهان، وأنه لا يمكن تعريفها وحملها، لأن كل حمل سيجعل منها أشياء مركبة، وليس عناصر كما كانت. فالعناصر تكون بالتالي، غير قابلة للمعرفة، بالرغم من أنه من الممكن إدراكها وتسميتها. وخلافا لذلك، تكون مركباتها قابلة للمعرفة، ويمكن أن يكون لنا بشأنها رأي صحيح. ولكن كيف يمكن لمركب من عناصر غير قابلة للمعرفة، أن يكون قابلا للمعرفة؟ إذا ما نظرنا في ما يوفر لهذه النظرية نموذجها، أي الحروف والمقاطع، نرى أن علة **(لوغوس)** المقطع "سو"، هي "س" و"و"، وهي مجرد أشياء [حروف] تسمع، وأصوات لا معنى لها. فهل يجب، لكي يكتسب المقطع الذي تكونه معنى ما، أن نتصوره على أنه مجموعهما، أم على أنه صورة (إيديا) قد انضافت إلى العناصر؟ فإذا تصورناه كمجرد مجموع لهما، ويكون مجموعا متجانسا مع عنصريه، فإنه سيكون غير قابل للمعرفة مثلهما تماما. وإذا كان كلا، وصورة تربط بينهما، فإن هذا الكل سيكون وحدة بدون أجزاء، وإنه سيكون بمثابة عنصر، وغير قابل للمعرفة تماما، ككل واقع بسيط. غير أنه يبدو أن لـ‹ثياتيتوس› فكرة جيدة، عندما يفرق بين المجموع الكمي الذي هو مجرد جمع، وبين الكل مفهوما على أنه مبدأ تنظيم مسلط على العناصر. ولكن بالنسبة إلى جميع الأشياء التي تتبع العدد، فإن الكل يكون مماثلا للمجموع. ونجد هكذا أنفسنا أمام خيارين:

إذا كان المقطع قابلا للمعرفة، ويكون مجموع عناصره، فيجب أن تكون هذه العناصر قابلة للمعرفة؛ وإذا كان كلا، تكون طبيعته مختلفة عن طبيعة العناصر، فهو يكون وحدة غير قابلة للقسمة، ولكنه يكون عندئذ نوعا من العنصر، ويكون غير قابل للمعرفة تماما مثل العناصر.

ليس إذن مجرد تجميع العناصر الفاقدة للدلالة (**لوغوس**)، هو ما سيعطيها هذه الدلالة. ينظر «سقراط» عندئذ، في معان ثلاثة لعبارة لوغوس (وهي العبارة الأشد إغريقية من بين العبارات الإغريقية، وبالتالي العبارة غير القابلة للترجمة بسبب ذلك). إذا قصدنا بهذه العبارة، ذلك التمفصل للأفعال وللأسماء الذي هو الكلام [96]، فإن أيا كان، بشرط ألا يكون أصم وأخرس، يعبر عن آرائه عندما يتكلم، دون أن تضيف إليه هذه الترجمة الصوتية شيئا. ولكن يمكن أن تعني عبارة **لوغوس** أيضا، الحساب، أي التعداد الكامل للعناصر. فعندما نسأل بشأن ما تكون العربة، سيكون تفسيرها، كما يقول «هزيود»، أن نكون قادرين على تسمية المائة قطعة التي تكونها. ولكن يمكن أن نكون قادرين على ذلك بالنسبة إلى مجموع ما، وليس بالنسبة إلى مجموع آخر: إن من يكتب كتابة صحيحة "تيـ(ـاتيتوس)" يمكن أن يخطئ، ويكتب "تيـ(ـودوروس)". فهو، في الحالة الأولى، يكون قادرا على ذكر العناصر الصحيحة، ولكنه لا يكون كذلك في الحالة الثانية، وهذا دليل على أن هذه القدرة لا تعطيه المعرفة العامة بالمقطع "تيـ". إن العلم الذي يفترضه تعداد العناصر، يكون مرتبطا بشيء خاص (إن معرفة تعداد قطع العربة، لا تستتبع أنه يكون بمقدورنا فعل ذلك بالنسبة إلى سفينة)، ويكون غير قادر على الانفصال عنه، فهو بالتالي غير قادر على التعميم. وإن الرأي الصحيح هو ما يكون خاصا، وهو ما يمتلك هذه القدرة على التعداد: إننا بإضافتنا لهذه القدرة إليه، لم نضف إليه شيئا. ولعل **اللوغوس** يتمثل حينئذ، في عملية ضبط الطابع والعلامة المميزة للموضوع، وعلى سبيل المثال: إن تفسير الشمس، هو معرفتها على أنها أكثر الأجسام لمعانا. ولكن كل رأي، إذا كان مستقيما، يدرك هذا الفرق: إن الحكم المستقيم بكون «ثياتيتوس»، هو «ثياتيتوس»، يتمثل في تمييزه ليس فقط عن كل البشر الآخرين، وإنما كذلك عن كل الذين لهم معه قسمات مشتركة، وهذا لا يدل إلا على أمر واحد، وهو أن

إدراك خصوصية «ثياتيتوس» قد ارتسم في الذاكرة. يكون الرأي مستقيما، عندما يفهم ما به يختلف موضوع ما عن لأشياء الأخرى، وإن ما ندعي حينئذ إضافته إليه، ليس سوى ذاته. وتماما مثلما أن التعريف الثاني قد أحال على الأول، فإن التعريف الثالث يحيل على الثاني، وإن المحاورة في جملتها تصدر عن هذا المسار الارتدادي، الذي يرجع الرأي إلى الإدراك [الحسي].

وتتوقف المحاورة عند هذه المعضلة، وعلى كون «ثياتيتوس» لم يلد سوى أطفال موتى. وإن «سقراط»، بتسميته صناعته "توليدا"، وبتمثيله لها بصناعة القابلة، وبتذكيره بعقمه، وبعدم علمه الذي هو علم بعدم العلم، يقوم بجمع ما قد بدا أثناء التعريف الثاني، مستحيل الاجتماع، أي: العلم واللاعلم. ففي «سقراط» يحصل تحقق وحدة العلم وعدم العلم، ولكن وفقا لصيغة ليست الصيغة التي تكون في الرأي. وسيكون وعيه، بإمساكه بهما معا، على العكس، الصورة الفعلية للقطيعة مع الرأي. إنه وعي مزدوج مثل وعي «أوليسوس» الكذاب، ولكن ازدواجيته هي مختلفة عن ذلك، وذلك أن الوعي الفلسفي لا يكف عن التعلم، وعن استبعاد لا- علمه، ولكن دون القدرة أبدا على استبعاده تماما. يوجد فيه دوما، نوع من الظلمة الداخلية التي تجعل أن العلم لا يكون أبدا مملوكا تماما لذاته، وشفافا لذاته، بما أن عليه دوما أن يحطم الصور، وأن يحطم صوره. وبدون ذلك، سيكون بمقدوره، أن يعلم بذاته بصورة نهائية، وسيتماهى عندئذ **الإبستيمي** مع السوفيا.

[97]العلم من جهة كونه فهما لاختلافه

يمثل تحطيم الصور الخاطئة التي لدينا عن العلم، والتي هي الأوهام المتولدة والمتجددة دوما، الطريقة الوحيدة بالنسبة إلى العلم، لكي يرسم اختلافه. لو كان هذا الاختلاف حاصلا بصورة نهائية، فإنه لن يكون عليه أن يتحقق داخل قول. ولن يبقى علينا، لو كان الأمر كذلك، سوى أن نصوغ انطلاقا من هذا الاختلاف، عديد العلوم التي لن تقلقها مسألة العلم. ومع هذا، فإن محاورة **ثياتيتوس** ليست محاورة سلبية بالكامل. فعلى طول هذه المحاورة، لم يكف العلم عن افتراض ذاته (196 و)، ولكنه لم يفترض غير اختلافه، ذلك أن ما يعرفه، هو كل ما ليس هو. وإن ما نجده فيها إلى جانب ذلك، ليس

إرشادات عما قد يكون العلم بالعلم، وإنما شروط علم آخر، هو العلم الحقيقي. وعندما يتحدث «سقراط» عن حبه "المرعب" للحقيقة، فهو لا يستعمل هذا التعبير من باب الصدفة، إنه يعارض به ما كان «بروتاغوراس» يسميه "الأقوال المرعبة" أو الأقوال الصاعقة: ليست أقوال السفسطائي، أو الحجج التي قام «سقراط» ذاته باستعمالها، هي ما يكون غير قابل للدحض، إنه حبه للحقيقة. ليست علاقة الروح بالعلم علاقة امتلاك، وإنما هي علاقة رغبة: يتم هكذا بصورة نهائية، رفض المماهاة بين الكفاءة أو الرأي الصحيح والعلم.

ومع هذا، فإن ما يفتح المحاورة بصورة حقيقية على بعد آخر، هو ما يسميه «سقراط» نفسه استطرادا (172ج - 177ب)، والحال أنه ولا شك، إنما في هذا، أي في الرغبة، وفي السمو وفي ذكاء الفيلسوف، يجدر أن نرى آثار تلك القوة التي هي العلم. عندما خشي «سقراط» أن تتعاقب على الحجة حجة أخرى أكثر طولا، قام «ثيودوروس» بالرد قائلا: "أليس أن لنا الوقت الكافي؟". ويتخذ «سقراط» من هذه العبارة ذريعة لكي يقوم بإقامة نموذجين. وإنه يوجد في الحقيقة في هذا الأمر، شيء آخر غير مجرد ذريعة، بما أن ما سيتبع، سيكون له غاية تبديل مقياس بآخر: إن المقياس الإنساني لـ«بروتاغوراس»، سيتم مقابلته بمقياس "إلهي". وإن الإنسان الذي سينتظم تبعا للمقياس الأول، يحيا داخل الزمن الذي تكون الضرورة مقياسه، وهو سيكون دوما خاضعا لقرار شخص آخر، كما سيكون قوله منفعيا ومتوجها دوما نحو مصلحة يريد تحقيقها؛ ويقابل هذا النموذج، الإنسان الحر، الحر إزاء الوقت، والحر تجاه رأي الغير، بل والمتحرر من ذاته، بما أنه لا يتحدث أبدا في المسائل التي تخصه. وهذا النص البديع، الذي نرى فيه الفيلسوف ينظر إلى الأعلى ويسقط في البئر، ولكن الذي نرى فيه بالخصوص، الفيلسوف ينظر من عل إلى القيم التافهة للبشر، وكل ما يهزهم (سلسلة أنسابهم، وثرواتهم وقوانينهم ومراسيمهم)، وباختصار، الذي نرى فيه الفيلسوف يكون غريبا عما هو إنساني مفرط في الإنساني، وغريبا عن المدينة، هو نص يثبت أنه، ولئن كان الإنسان الذي من هذا الصنف، يجهل جاره، ويجهل حتى إن كان إنسانا، فهو يكون في المقابل، إنسانا يهتم بأن يستكشف بالتفصيل "ما يمكن أن يكون الإنسان". إنه يتساءل عما يجدر بمثل هذه الطبيعة فعله، وبما يكون جديرا بها أن تنفعل به. [ص.98]

وتبعا لكل ما سبق، يمكن أن نستنتج أنه يجدر بالإنسان أن ينفعل بما يوجد -أي بالواقعات الفعلية التي يكون هو وحده قادرا على معرفتها. ليس الإنسان مقياسا، إنه يجب أن يقيس نفسه، وأن يقاس بواسطة مقياس آخر، هو مقياس المعقول. وهو سيتحصل عندئذ على فهم ما يكون العلم، وعلى فهم أن العلم ليس العلم بالعلم، وهو فهم يعرف أنه لا يوجد علم إلا بما هو معقول.

الفصل الرابع

الماهيات والمثل

ليس التنوع والنسبية خاصية الواقعات المحسوسة فحسب: إن القيم (الحق والعدل والجمال والخير)، تكون عرضة كذلك، هذا إن لم يكن أكثر، لتعدد الآراء. وليس التمييز الذي يقتضيه الاختلاف بين العلم والرأي، بالتالي، الاختلاف بين المحسوس والمعقول، بما أن الواقعات اللامحسوسة يمكن أن تحتوي على نفس نوع اللامعقولية، إذا اعتبرناها خاضعة للصيرورة، والتي تكون مصدر الكثرة المتناقضة لتمظهراتها. وليس التمييز الحقيقي المطلوب من اختلاف العلم، الاختلاف بين المحسوس والمعقول، وإنما هو الاختلاف الذي يفصل الموجود الذي يكون دوما ما هو، عن الصيرورة التي تولد ظاهرات، تكون قادرة دوما على أن تبدو غير ما هي. وإن الاعتقاد بأن لا شيء يمكن أن ينجو من الصيرورة، هو جعل الرأي وتقلبه، العلم الوحيد الممكن. تلك هي دلالة محاورة **ثياتيتوس**، وهي تفترض من جملة ما تفترض، أن اختزال الفكر الأفلاطوني في ثنائية عالمين، يتمثل في عدم إدراك ما يمثل المحرك الجوهري لهذا الفكر: إنه القول بنمط وجود لا يتهدده تغير الصيرورة. ولكن هذا الإقرار، الذي يبدو متعارضا مع جميع تجاربنا، والذي لا تكذبه البداهة الحسية فحسب، ليس على ما يبدو، سوى مضمون فرضية، من الصعب، إن لم يكن من المحال، البرهنة عليها.

تنتهي محاورة **قراطيلوس**، بالتدقيق، بثلاث فرضيات(439 و - 440 د)، هي: إذا كان كل شيء يتغير، ولا شيء يمكث، فلا شيء يمكن أن يتوقف على

نفس الحال، وأن يكون بالتالي شيئا ما؛ وإلى جانب صيرورته الخاصة، سينضاف التغير الذي سيخضعه له العارف، كل مرة يقوم فيها بمعرفته. وهذه الفرضية، تقر بأن المعرفة من جهتها، تحتفظ بشكلها كمعرفة: "يمكن دائما حينئذ، أن نقول أن المعرفة تبقى، وأنه توجد معرفة".

[100] والحال أنه إذا قلنا أن كل شيء يتبدل، فإن ذلك يصدق كذلك على المعرفة. وإن فرضية الحركة الكلية، في صيغتها القصوى، تحطم نفسها بنفسها، وذلك أنه إذا كانت المعرفة "تتبدل دوما، فيمكن دائما أن نقول بأنها ليست معرفة"، بل وإنه سيصبح من غير الممكن، **معرفة** أن كل شيء يتبدل. يفترض القول بالحركة الكلية استثناء، على الأقل، وهو استثناء المعرفة التي تسمح بإدراكها. وفي ما عدا ذلك، فإنه يكون من الممكن تماما، أن يتبدل كل شيء فعلا بدون انقطاع، وإننا سننفعل بهذا التبدل الذي لا ينقطع، دون أن نقدر على الخروج منه لكي نقوم بتجميعه، ونقول بأن **كل شيء** يتبدل. تفترض فرضية الحركة الكلية، أن من يصوغها، يكون موضعه داخل فرضية الحركة المحدودة. ومع ذلك، فليست هاتان الفرضيتان الوحيدتين الممكنتين: «وفي المقابل، ومن جهة، إذا كان من يعرف يوجد على نحو دائم، ومن جهة أخرى، إذا كان ما يكون معروفا، يوجد على نحو دائم، على سبيل المثال الجمال والخير وكل واحد من الكائنات في وحدته»، فإن نمط وجودها لا يحتوي على أي تشابه مع السيلان. ولا يترك ‹سقراط› المسألة معلقة، ويختم بالقول: «قد يكون الأمر كذلك، ولكن قد لا يكون كذلك»؛ فلا بد إذن من فحص هذه المسألة بكل شجاعة.

I. الماهيات والمثل في المحاورات الأولى

يبقى وجود الكائنات التي تكون دوما موجودة، في محاورة **قراطيلوس**، وجودا فرضيا، ولا يوضع إلا على كونه شرط إمكان معرفة ثابتة. وعندما نصادف في بعض محاورات نفس الفترة، عبارات "الماهية (**أوسيا**)" أو "الفكرة (**أيدوس**)"، فهل ينبغي أن نعتبر، بحسب تأويل يعود إلى ‹أرسطو›، بأنها لا ترجع إلى "المثل" الأفلاطونية، أي إلى واقعات أنطولوجية متعالية عن الواقعات المحسوسة، ومفارقة بالنسبة إليها، وإنما كونها تعين فقط المفاهيم المشتركة؟

إذ مـن المفروض أن نظرية الأفكار أو المثل، لم تتشـكل إلا في محاورة **فيدون**، وأن الأمر يتعلق قبل ذلك بمثل عامة، تكون مسـتخرجة بواسـطة الاستقراء (**إباجوجي**)، انطلاقا من حالات تجريبية خاصة. ومن المؤكد أن «أفلاطون»، لا يحدد في أي من محاوراته الأولى، عندما يسـتعمل هـذه العبارات، نمط وجودها على انه نمط وجود مفارق. ولكن من المؤكد كذلك، أن «سقراط»، عندما يقـول بخصوص الموضوع الـذي يخضعه للفحص، بأنه ماهيـة أو مثال، فليس الاستقراء هو ما كان قد أوصله إلى ذلك.

يسـأل «سـقراط» في محاورة **بروتاغـوراس** (349 ب) «بروتاغـوراس»، هل إنه تحت اسـم كل فضيلة توجد ماهية خاصة مالكة لقدرتها الخاصة، أم هل إن جميع أسـماء الفضائل، ترجـع إلى ماهية واحدة. وهو يعيـب في محاورة **أوتيفرون** (11أ)، على «أوتيفرون»، كونه عندما سـئل عما يمكن أن يكون التقي فعلا، لم يكشـف له بهذا الشـأن عن الماهية، وإنما فقط عن إحـدى صفاته؛ وهي أن يكـون عزيزا على الآلهة. وفي محاورة **مينـون** أيضا (71و ـ 73 ج)، [101]، يعلن «سـقراط» أن السـؤال التعريفي "ما هي الفضيلة؟" هو بالـضرورة أول، مقارنة بالسـؤال الذي يتعلق بصفاتها (هل هي قابلة أم لا للتعليم مثلا)، ولكنه عندما لم يحصل من «مينون» إلا على "فريق فضائل"، أي على تعداد، وليس على تعريف، فهو قد حاول أن يجعل موضوع سـؤاله مفهوما. والسـؤال يتعلق بما يمكن أن تكـون الماهية فعلا، ماهية النحلة على سـبيل المثـال، وهو ما يفترض ألا نأخذ بعين الاعتبـار الفوارق الخصوصية بين أفراد النحل. ولقد كان هذا كذلك هو ما يبحث عنه بخصوص الفضيلة: أي ماهيتها التي تكون هي ذاتها في كل فضيلة. وكذلك الأمر بالنسـبة إلى الشـجاعة: إذا كانت الإجابة عن سؤال "ما هي الشـجاعة؟"، هي "أنها مقدرة عـلى الصمود إزاء الخوف، ولكن أيضا إزاء اللذة والألم والأطماع"، فإنه ينبغي اكتشاف ما يكون متماثلا في جميع هذه الأصناف (**لاخيس**، 191ب - 192 ب).

يمكن أن نستخلص من كل هذا، ومنذ الآن، أن الماهية "**أوسيا**" - وهي العبارة المصاغة [في الإغريقية] على وزن اسم الفاعل من فعل الوجود - هي ما يكون مستهدفا عن طريق نوع من السؤال، "ما هو كذا"، وأنها هي الوحيدة

ما يمثل إجابة عنه. ولقد كانت محاورة **هيبياس الأكبر** دون شـك، من بين محاورات هـذه الفترة، المحاورة التـي يوجد فيها التأكيـد الأكثر قوة لهذه الرابطـة، والمحاورة التي توجد فيهـا الإدانة الأكثر وضوحا، لجميع الأخطاء الناتجة عن تجاهلها.

هيبياس الأكبر

لقد كان السـؤال المطروح من طرف ‹سقراط›، ‹على ‹هيبياس› السفسطائي›، هو التالي: ما هو الجميل؟ وليس هذا السـؤال مطروحا بخصوص الأشـياء التي تدرك حسـيا على أنها جميلة (أو قبيحة)، ولكن بخصوص الأقوال التي تقول عن الأشياء ذلك، وبخصوص الأحكام التي تتطلب التعليل، أي **اللوغوس**: "خـلال النقاش الذي كنت فيه أمتدح بعض الأشـياء على أنها جميلة، وكنت أسـتنكر بعض الأشياء على أنها قبيحة... – من أين تعرف أي الأشياء هي جميلة أو قبيحـة؟". ليس التعدد معطى، إنه موضوع؛ وهو ليس مجرد كثرة محسوسـة – إن الحساسـية لا تضع شـيئا، إنها تظهر–، إنه التعدد الذي نضعه عندما نسند نفـس الخاصية لكثرة من الأشـياء. يتعلق الأمر إذن، بفحـص شرعية الرأي، وبأن نصمد،على سبيل المثال، في وجه إغواء قول ‹هيبياس›، الذي كان قد نظم، بشـهادة الجميع، أقولا جميلة عن أشـياء جميلة. والأشياء في حد ذاتها، لا تمتلك خصائـص: إن أقوالنـا هي التي تسـندها إليهـا، ويتعلق الأمـر بمعرفة لماذا. لا يكون إسناد خاصية ما شرعيا، إلا إذا كنا نعرف طبيعتها الحقيقية أو ماهيتها. هكذا قد اعتبر الجمال، من الوهلة الأولى، على أنه يكون موضوع علم ممكن هو الـذي ينبغي الرجوع إليه لحمـل "الجميل" بصورة مسـتقيمة. يجب إذن أن يكون "شـيئا ما"، وإن هذا الذي هـو "شيء ما"، يحصل، خلال المحاورة، على وضع الماهية (في 302 ج).

[102] التعريفات المقدمة من طرف ‹هيبياس› (287 د - 295 ب)

يقترح ‹هيبياس›، عند سؤاله من طرف ‹سقراط›، ثلاث تعريفات على التوالي، وهـي: الجمال هـو فتاة جميلة، وذلك أن لا أحد سـيقدح في أن الكائن الذي من هذا القبيل، يمتلك الصفة المذكورة. ويتمثل دحض ‹سـقراط›، في إظهار أن هـذا هو الحال كذلك، بالنسـبة إلى فرس جميلـة، وإلى ربابة جميلة، أو إلى

قدر جميلة: ليس لأي شيء مخصوص، امتياز تشخيص خاصية أو قيمة. هناك بالتالي فرق بين الخاصية والماهية، ويستنتج «سقراط» من هذا الفرق نتيجتين. الأولى، هي أن الماهية تمتلك وحدة مستقلة عن تمظهراتها المتعددة، وأن هذه الوحدة هي ما ينبغي تحديده؛ والثانية هي أن الرأي، وإن كان مستقيما، يكون عاجزا عن تحديد موضوعه بكيفية تلغي المحمول المضاد، (إن أقبح النساء تكون جميلة عند مقارنتها بقردة، وإن أجمل النساء تبدو قبيحة بمقارنتها بإلهة). يتمثل خطأ «هيبياس» إذن، في بحثه عن الكلي في الأحكام المرتبطة بواقعات تجريبية. فلو كان الجمال قيمة كلية تنضاف إلى الشيء، فإن الذهب، كما يقول «هيبياس»، سيكون عندئذ بالفعل قيمة كلية، بما أنه بانضمامه إلى شيء مهما كان، يعطيه قيمة. ويعارض «سقراط» هذا التعريف الثاني بواسطة حجة التناسب: لم يجعل «فيدياس» عيني تمثال أثينا، من الذهب، وإنما أعطاهما اللون الذي يناسب العيون، وإن ملعقة من حطب الزيتون تعطي مذاقا ألذ للحساء، أكثر من الملعقة التي من الذهب، التي يمكن فوق ذلك، أن تكسر القدر. ليس صحيحا إذن، أن الذهب يكون قيمة كلية. ويعتقد «هيبياس» كونه قد فهم، في نهاية الأمر، [فيقول]: «إنك تبحث حسب ما فهمت، عن أن يكون الجمال في الإجابة، شيئا ما يجب ألا يبدو في أي زمان وفي أي مكان قبيحا؟» (291 د). إن الثروة والصحة الجيدة والشرف، هي ما يعتبر جمالا من طرف الجميع، فذاك إذن هو ما يكون الجمال. ومن جديد، يقدح «سقراط» في ذلك، بفضل المثال العكسي لـ«آخيل»: إنه لا توجد خاصية كانت قد اعتبرت في كل زمان، جميلة بالنسبة إلى جميع البشر.

لقد وقع دحض التعريفات الثلاثة المقترحة من طرف «هيبياس»، بفضل الإقرار بنسبية وتغير كل خاصية، طبيعية كانت أم ثقافية. فالأشياء الجميلة هي مجرد أشياء تعتبر جميلة ضمن ثقافة معينة، وهي أيضا، أشياء عاجزة عن منع الخاصية المضادة لها، سواء تلك التي تكتسبها خلال الصيرورة (هل إن «هيلانة» العجوز، ستكون دائما أجمل النساء؟)، أو عن طريق المقارنة (مقارنة بـ«أفروديت»، ستكون «هيلانة» قبيحة).

التعريفات المقدمة من طرف ‹سقراط› (295 ج - 303 د)

هناك تعريف رابع، هو ما يتم عندئذ اقتراحه من طرف ‹سقراط›: إن الجميل هو ما يكون قابلا للاستعمال، إنه ما يمارس جيدا، في الوقت المناسب، قدرته (دوناميس) الخاصة. ولكن ‹سقراط› يعترض على نفسه بنفسه، بكون القدرة الجميلة، يمكن أن تمارس دون تمييز، لأجل الحسن والرديء، فهي متناقضة. [103] لا يكون امتلاك قدرة جميلة، في حد ذاته، لا حسنا ولا قبيحا، وإن الطريقة التي يتم استعمالها وفقا لها، هي ما يحدد قيمتها (على سبيل المثال، إن امتلاك "موهبة جميلة" لنظم الأقوال، لا يستتبع كون هذه الأقوال تكون جميلة). وهكذا يكون الجمال والصلاح منفصلين. يقوم ‹سقراط› بتغيير وجهة النظر، فيعرف الجمال على أنه ما يكون محايثا للذة البصر والسمع. إن البصر والسمع هما الحاستان الوحيدتان اللتان تتأثران بما هو جميل، في حين أن الحواس الأخرى لا تتأثر إلا بما هو ممتع. ستحدد لذة الرؤية والاستماع هكذا، المجال (الذي باستطاعتنا تسميته "أسطتيقيا")، والذي يكون فيه الحديث عن الجمال، له معنى. ومع هذا، فإن الجمال لا يمكن أن يحدد، لا بما يكون مشتركا لدى هاتين اللذتين (من جهة كونهما تكونان لذة)، ولا بما هو مختلف لديهما (عن اللذات الأخرى). لنفترض بالفعل، أن هاتين اللذتين تكونان جميلتين، وأن اللذات الأخرى لا تكون كذلك، فهل إننا سنقول عنهما أنهما جميلتان لأن كل واحدة منهما هي جميلة، أم هل إن المجموع الذي تمثلانه، هو الذي يكون جميلا؟ هل هناك بالضرورة، تعدية لخاصية كل عنصر من العناصر إلى الكل؟ يعتقد ‹هيبياس› ذلك، ولكن التطرق إلى الخصائص الرياضية (أن يكون شيء ما واحدا أو إثنين، زوجيا أو فرديا)، يظهر عدم تعدية بعض الخصائص؛ إن ‹سقراط› و‹هيبياس› كلاهما واحد، ولكن المجموع الذي يكونانه يكون إثنين: "إن كونهما إثنين معا، ليس خاصية تنجر عن الوجود المنفصل لكل واحد منهما". ويمكن أن تكون بعض الخصائص متعدية، ولكن البعض الآخر لا. يظهر مثال تمثال ‹فيدياس› أيضا، أن المجموع لا يكون بالضرورة جميلا إذا ما كان مؤلفا من عناصر جميلة، فإنه ينبغي علاوة على ذلك، أن يكون مؤلفا طبقا لنسب جميلة، وأن تكون عناصره تمتلك الخصائص المواتية.

وهكـذا، فلا تعريف من هـذه التعريفات، هو خارج عـن الموضوع، وإن هذه التعريفات تقول بالفعل، شيئا ما عما هو أن يكون شيء ما جميلا، ولكنها لا تقـول مـا هو الجمال. والحـال أن الفكر الذي يتعقل ذاتـه ويتعقل ما يقوله، يقتـضي الماهيـة؛ وإن الماهية تقتضي مـن الفكر أن يكون قـادرا على أن يبرز، ضد الـرأي، قيمة اقتضائه للكليـة وللعقلانية. لا يمكـن أن تكون الماهية المنشـودة، طابعـا مجردا من كثرة من الأشـياء، في حدود كون هذه الأشـياء تمتلك، بصورة متزامنة، أو بصورة متوالية، خصائص متناقضة. وإن عدم تعدية بعـض الخصائص، هو ما يكمل جعل التماهي بـين الماهية والمفهوم العام، أمرا مسـتحيلا. ليس الجمال مسـتنتجا انطلاقا من جملة من الموضوعات، كما ليس مسـتنتجا انطلاقا من الأحـكام التجريبية. ولا يمكن أن يقع، لا اسـتخراج الماهيـة ولا المثـال ولا الطابع الماهوي، من الواقعات التي لا تسـتمد أسـماءها وخصائصها إلا من الرأي ومن اللغة المشـتركة. وتفند محاورة **هيبياس الأكبر** بالتالي، الأطروحة القائلة بتحول تدريجي من تصور سقراطي للماهية، كمفهوم مجـرد وعام، إلى تصور أفلاطوني مخصوص. لا يمكن أن يجيب المفهوم المجرد، عن سؤال "ما هو"[ص 104]، وذلك لأن المفهوم، متى كان مجردا، سيكون كذلك انطلاقا من خصائص نسـبية ومتبدلة وغير متعدية في بعض الحالات، وبـما أن الأمر يتعلق بالقيم، فمن المفروض أن تكون القيمة لامشروطة؛ والحال أن إدخال المناسب والنافع، سيدخل بنفس المقدار، شروطا وقيودا.

يعـود إذن سـؤال "ما هو كذا"؛ إنـه يتعلق بما يجعل أننـا نكون على حق عندمـا نقول عن شيء ما، يكون كذلـك فعلا، أنه جميل: "ولكن ما طلبته منـك، ليس ما هو الجميل بحسـب الرأي العام، وإنما مـا هي طبيعة الجميل". لقـد كان «هيبياس» مخطئا في بحثه عن الكلي في التجريبي، ولكن «سـقراط» لا يـزال يسيء تقدير علاقة المعقولات ببعضـا البعض: علاقة الصالح بالجميل، والجميل بالمناسـب، والجميل بالنافع، وإن جميع هذه العبارات التي هي مترابطة ولا شك، ليست مع ذلك متماهية.

القدرة العلية للمثال

يرتكب جل محاوري «سقراط» في المحاورات الأولى، خطأ «هيبياس» الذي يتمثل في تعويض سؤال "ما هو كذا" بسؤال "ما الذي يكون كذا"، وبعبارة أخرى، في تقديم إجابة تتمثل في ذكر حالة خاصة، أو في تعداد حالات خاصة. والخطأ الثاني الذي يدينه «سقراط»، في محاورة **هيبياس الأكبر**، هو الخلط بين الماهية والخاصية التي تعتبر على أنها تكون ماهوية. ولكن ليست الماهية، في هذه المحاورة، موضع سؤال لا غير، إنها تمتلك قدرة علية (287 ب ـ د). فهناك محاور غير مهذب، وهو ضعف «سقراط»، يسأل بالفعل: هل بالعدالة أن العادلين هم عادلون، وبالحكمة أن الحكماء حكماء، وبالخير يكون خيّرا كل ما هو خيّر، وبالجمال أن جميع الأشياء الجميلة تكون جميلة؟ من المفروض، حسب البعض، أن يجعلنا هذا المقطع نشك في صحة هذه المحاورة، ذلك أن نظرية المثل ستكون قد بلغت فيها نضجا لا يتوافق مع الطابع السقراطي الذي هو طابعها. ولكن ليست محاورة **هيبياس الأكبر**، المحاورة "السقراطية" الوحيدة التي نعثر فيها على مثل هذا الإثبات: ففي محاورة **أوتيفرون**، نجد أن التقوى هي "ذلك المثال (**أيدوس**) الذي به تكون تقية كل الأشياء التقية" (6 د – و)؛ وفي محاورة **مينون** (72 ج)، كان من اللازم اكتشاف المثال الوحيد "الذي هو علة كون جميع الفضائل التي تمتلكه تكون فضائل". وتوضح محاورة **أوتيفرون** أنه بواسطة خاصية ماهوية (**إيديا**) وحيدة، تكون الأشياء التقية أو الكافرة كذلك، وأنه ينبغي تحديدها حتى إذا "ما حولنا البصر نحوها وباستعمالها (...) كنموذج، يكون بمقدورنا أن نعلن، أنه يكون تقيا كل ما يكون مثل هذا النموذج، ويكون كافرا كل ما ليس كذلك". إن معرفة المثال، هي معيار صحة التسمية واستقامة الحمل. ينبغي في البداية، أن نعرف ما تكون التقوى وما يكون الجمال أو الفضيلة، حتى نقرر بصورة مستقيمة ما إذا كانت أفعال ما، تقية [105] أو أناس ما أتقياء، وما إذا كانت أشياء ما جميلة، وهل إن جميع الأشياء التي تسمى عادة فضائل، هي بالفعل كذلك حقا.

توضح محاورة **قراطيلوس** (439 د- و، 440ب) أن الماهيات التي تمارس هذا الصنف من السببية، تكون "دائما"، وهذا لا يستتبع أنها تكون أزلية حتما، وإنما يستتبع ثباتها وعدم تبدلها. ولا يكفي ذلك لإعطائها وجودا مفارقا، ولكن

ذلك يكفي لأن يكسبها وجودا مختلفا، ليس خاضعا للصيرورة ولتقلبات الآراء الإنسانية. وهذا الوجود، لا التجربة الحسية، ولا عبارات اللسان، تستطيع أن تمكن من مقاربته، وإنما فقط نوع من السؤال: "ما هو كذا"، وهذا السؤال هو ما يضع هذا الوجود كشيء مضايف له، ويعمل على تحديده. يبين ‹أفلاطون، إذن، بصورة متعمدة أو غير متعمدة، في البداية، وقبل أن يوضح أي نوع من الكيان يسنده إليها، ما الذي يقوده لوضع الماهيات التي يسميها مثلا، عندما يقع النظر إليها من جهة وظيفتها السببية، وبعبارة أخرى، عندما تفرض على الكثرة طابعا ماهويا متماثلا. هل ينبغي اعتبار أن هذا النوع من العلة، يكون محايثا، وأنه ينبغي اجتناب الخلط بينه وبين العلية المتعالية، التي تنجزها المثل المعقولة في محاورات النضج؟ إن ما تسميه جميع المحاورات الأولى "مثالا"، لعله ليس واقعة مفارقة للأشياء التي يضفي عليها خصائصه، ولكنه يكون بكل تأكيد، منفصلا عنها، على نحو ما تكون العلة عن نتيجتها. يمكن أن نعترض بأنه لا يكون حينئذ مختلفا عنها إلا منطقيا، وهذا ما يعني التمييز بين ما سيسمى في ما بعد: "الاختلاف العقلي" و"الاختلاف الحقيقي"، ولكن لا يستقيم هذا إلا بشرط عدم الأخذ بعين الاعتبار التماهي المقام بين **الأيدوس والأوسيا**. وذلك أنه لئن كان يمكن بالفعل، ألا تكون العلة مختلفة عن نتائجها إلا منطقيا، فالماهية لا يمكنها ذلك، وذلك بالذات لكونها طريقة في الوجود. لم يحصل، في جميع هذه المحاورات، أن وقع وصف الماهية إلا بكونها تكون هي ما هي، في جميع تمظهراتها، وبكونها لا تكون قابلة للفهم إلا من طرف السؤال الذي يستهدفها، ومن طرف اللوغوس [العقل]. ويقتضي هذان التحديدان، نمطا من المفارقة، بشرط ألا يفهم بذلك سوى الفرق الجذري بين نمطين من الوجود، وليس وجودهما في عالمين. فالسؤال: "ما هو كذا"، يستهدف وجود الشيء، أو بالأحرى الشيء موضع السؤال على أنه موجود. وهو لا يستهدف مثالا مفارقا، إن كنا نفهم بذلك شيئا موقعه يوجد في سماء المثل.

لا يحصل وضع المثل المعقولة عن قرار ميتافيزيقي، يقيم قطيعة بين المعقول والمحسوس (لا شيء من هذا القبيل يوجد في هذه المحاورات الأولى)، إنه أمر يستحضر من طرف نوع من السؤال، ليس له معنى إلا إذا تعلق بنمط ما من الوجود. فالسؤال الخاص بالماهية، لا يتخذ موقعا في البداية، داخل أفق التفريق

الأنطولوجي، فالتفريقات التي يفرضها هي التفريقات بين الهو-هو والغير، وبين الوحـدة والتعـدد (وهو تعدد ليس [106] بالضرورة محسوسـا: إن كل فضيلة بعينها، ليسـت محسوسـة مثل الفضيلة ذاتها). وإن وضع موضوع النظر على أنه ماهية، هو وضع وحدته، وافتراض أنه يبقى هو كما هو، أثناء كامل هذا النظر. إن اكتشاف الوحدة المكونة لكل كثرة، والهوية وراء الفوارق الظاهرة التي لا حـصر لها، هو خاصية طريقة معينة من التفكـير، هي طريقة الجدلي. عندما يرغـب العقل في فهم ما يكونه الواقع فعلا، فإنـه يضع كيانا ماهويا، أي أنه يضع، بعبارة أخرى، واقعا لن يتبدل في الأثناء التي نكون نتسـاءل فيها بشأنه، وهـو واقع يكون بصورة حقيقية وبالكمال، مـا هو، وهو يكون قابلا للفهم بالتمام، ولكن من طرف الفكر وحده. والفكر، مفهوما على أنه رغبة في فهم مـا يكونه فعلا الشيء الذي نتحـدث عنه، هو ما يجر إلى وضع الماهيات، ولئن كان هذا الوضع، يدخل في الحسبان أنطولوجيا أو ميتافيزيقا، فإنهما لن تكونا إلا نتائج له، وليستا العلة الأولى له.

II. الصعود الغرامي إلى ما يكون (المأدبة، 201د - 212أ)

تمثـل الماهية نمط الوجود الذي يناسـب الفكر، من جهة أن هذا الأخير لا يصادف فيها أي شيء غير قابل للعقلنة. هكذا فعلا، قد حددتها الراهبة الملهمة «ديوتيما»، الحكيمة بالتمام، أي: بصورة سلبية. ولكن بما أن ما تنطق به الراهبة، يكون له شكل الكشف، والمسارة، فإن الربط مع صنف معين من التساؤل، يكاد يمحي تماما، ليفسح المجال لحركة رغبة لن تشبع فعلا، إلا بفضل الرؤية الفجئية لواقع مختلف يكون موجودا "في ذاته بذاته".

إيروس

إن ما يكون قادرا على أن يقود الإنسـان إلى مثل هذا العلم، هي قوة، وهي تسعى، ككل قوة، إلى المضي إلى حدود ذاتها القصوى. وهذه القوة هي إيروس [الحب - الغرام]، ولقد كانت محاورة **المأدبة** في مجموعها، مخصصة لمدحه. تصف المقـالات الخمـس الأولى، تأثيرات هذه القوة، وتستكشـف مختلـف الميادين التي تتحقـق فيها: من جهة كونه يكون بيداغوجيـا، ويحرض على الفضيلة،

يكون إيروس منجبا للأخلاق (مقال إركسيماخوس مع «بوسانياس»)، ومن جهة كونه اندفاعا وقوة جاذبية، فهو يكون قوة كونية وبيولوجية (مقال إركسيماخوس مع «أرسطوفان»)؛ وتجعل قدرته على الخلق وعلى التهدئة، أنه يستطيع السيطرة على مأساوية الوجود الإنساني (مقال أغاطون). ولا مقال من هذه المقالات يقول لنا مع ذلك، ما يكون إيروس، فلا يتكلم كل واحد منها عنه، إلا مجازا، واضعا إياه في مجال خاص، وكل واحد منها، لا يمتدح منه إلا وجها من الوجوه، وبالتالي لا يتحدث عنه إلا على شكل استعارة.

[107] يعلن «سقراط» أنه سيقوم بقول الحقيقة بشأنه، ويعلن عن مخططه: إنه سيقوم في البداية بعرض طبيعته، وبعد ذلك، تأثيراته. وبدلا من ذلك، يبدأ «سقراط» برواية أسطورة ولادته، وهي أسطورة غايتها أن تحطم أوهامنا: فإيروس [الحب]، ليس لا جميلا ولا شابا، ولا إلهيا ولا خالدا. إنه ابن "بينيا" (الفقر) [أمه]، وبوروس (التحيل) [أبوه]، فهو ليس إلها وإنما هو جني، وكائن وسط، وظيفته هي ربط الزائلين [البشر] بالأزليين [الآلهة]. وهو يكون في حالة حيرة مستمرة، محتضرا أبدا، وأبدا منبعثا، وهو ليس جاهلا بإطلاق، ولا عالما بإطلاق: إنه فيلسوف. ولكن خصوبته، شرطها الجمال، بحيث يتولد وهم جديد: إننا نعتقد أن ما يرغب فيه إيروس هو الجمال. وتقوم «ديوتيما» بتصحيح الأمر: إن ما نرغب فيه هو ألا نموت. والحب كرغبة في الخلود، هو أيضا ما يضمن للبشر، لكونه ما يسمح لهم بالإنجاب، ذلك الشكل الوحيد من الخلود، والذي هم عليه قادرون. ومع ذلك، فلا بقاء النوع، ولا أبدية الذكرى والأعمال، هو ما يكون الخلود الحقيقي. فهذا الخلود هو موضوع انكشاف أقصى، سترشد «ديوتيما» خلاله إلى السبيل الضيق، وستقوم بتعديل الدفع المعطى من طرف الحب، حتى يوصل الإنسان إلى أقصى ما يستطيع أن يصل إليه.

الصعود الغرامي

ينبغي على المحب، عندما يكون شابا، أن يكون أولا محبا لجسم جميل واحد، وإن إيروس سيجعله عندئذ، ينجب مقالات جميلة. ولكنه إذا ما تفكر، سيدرك أن جمالا مماثلا، يوجد في جميع الأجسام، وسيصبح محبا لجميع الأجسام الجميلة، وذاك ما سيخفف بشكل محسوس، عنف حبه لواحد. وبعد ذلك،

ولتقديره أن جمال الروح هو أثمن، فإنه سينجب مقالات تجعل الشباب أفضل، وسيكون بالضرورة مجرورا للأخذ بعين الاعتبار، الجمال الموجود في الأعمال، وفي أمثال السيرة. وعلى إثر ذلك أيضا، فإنه سيرتفع إلى المعارف الجميلة، وهو ما سيفتح له أفقه على "بحر الجمال"، وهو ما سيخلصه، بطريقة نهائية، من العبودية الحاصلة عن توقف الرغبة على كائن واحد، أو على عمل واحد، والتي هي عبودية لا تنجب سوى مقالات تافهة؛ وإنه في رغبته الكريمة في العلم، سينجب عددا كبيرا من الأفكار والمقالات التي تكون مليئة في نفس الوقت، جمالا ورفعة، إلى أن يوجه عينيه في النهاية، نحو علم وحيد هو العلم بالجمال.

وفي كل مرحلة، يدفع الحب إلى الكلام: لا يوجد حب بدون مقالات في الحب، ويقطع مقال الحب الصلة مع جميع الاستعمالات العادية للقول. وتحدد المراحل المختلفة، توجها يكون في نفس الوقت خلاصا. يجب أن تتخلص الرغبة من وهم الأحادية الذي يحدث عندما نعتقد، عند وقوعنا في حب جسم جميل، أو روح جميلة، أو عند القيام بعمل جميل، أن ذلك غير قابل للمقارنة، وأنه [108] مفرد بإطلاق. إن إدراك التعدد الكمي في ما يتعلق بالأجسام الجميلة، والتعدد النوعي في حالة الأرواح والأعمال الجميلة، هو حصول الوعي بكون جميع عناصر هذه الكثرة، تمثل صنفا واحدا من الجمال، وأنه ولئن كان كل عنصر من هذه العناصر واحدا، فهو بكل يقين، ليس وحيدا، على أن الاعتقاد في أحاديته مرده إلى انبهار خادع، أو إلى عرضية الاختيار. ولا يفعل كل شخص عندئذ، بصورة وقتية ولنفسه فقط، غير نفي الكثرة التي هي مع ذلك ماكثة. وتكون العلوم الجميلة خالية من هذا الوهم، ولكنها تعوضه بوهم آخر: إن تنوعها يثير الرغبة في اكتسابها كلها، وهي شراهة يقول عنها الكتاب الخامس من **الجمهورية**، بكونها خاصية هاوي الفرجة، وليس الفيلسوف. يعود ذلك إلى أن العلم ليس بحرا، فهو لا يتحدد بالشمول، وليس العلم مجموع العلوم الجميلة، إنه ما يتعلق بصنف معين من الموجودات. ويكون صعود الرغبة إذن، الانتقال من الواحد الذي ليس سوى واحد كثرة، جميع وحداتها متماثلة، إلى الوحيد. وكل رغبة غنها ترغب في ما يكون وحيدا، وإنه ينبغي توجيهها بكيفية تجعلها تنتقل مما ليس كذلك إلا في الظاهر، نحو ما يكون كذلك حقا. وإن كان إيروس يسمح بهذا الانتقال، فذلك لأنه لا

يـرضى بالأوهام التي يكون هو، مع ذلك، من يولدها. وإيروس هو ما تخيب آماله كل كثرة مرادفة، وإنه بعودته إلى حقيقته، يكون بصورة طبيعية، شوقا إلى واقع يكون بالفعل ما يكون في ذاته وبذاته. فإيروس إذن، يكون بصورة طبيعيـة، فيلسـوفا. ويجد التـداول المتواصل عندئذ، نهايته، على شـكل قطيعة مفاجئة: إن الإنسان الذي وصل إلى هذه النقطة، سيرى "فجأة"، طبيعة الجمال.

تعلـن «ديوتيما» في مرحلـة أولى، أن طبيعة من هذا القبيـل "توجد دائما"، أي بعبـارة أخرى، أنها لا تعرف "لا النشـأة ولا الفسـاد، ولا النـماء ولا النقصان": إن الواقـع الحقيقي لا يتأثر بالتغيرات الداخلية التي تفرضها الصيرورة، وهو لا يـشرع في الوجود بقدر ما أنه لا يكف عن الكيان، وإنه لا يكون عرضة لا للزيادة ولا للنقصان. وبعد هذا، فهذا الجمال الذي هو دائما جميل، "ليس جميلا من جهة وقبيحا من جهة أخرى، ولا أحيانا نعم وأحيانا لا، وليس جميلا بالإضافة إلى شيء ما، ولكن قبيحا بالإضافة إلى شيء آخر، وليس جميلا هنا وقبيحا هناك، على اعتبار أنه سـيكون بالنسبة إلى البعض جميلا، وبالنسبة إلى الآخرين قبيحا". تكون نسـبية جمال الأشياء الجميلة، حاصل تعدد الأشخاص الذين يدركونه حسيا (مثلما تبين ذلك عبارة "على اعتبار أنه"). فالأشخاص هم الذين يتخذون وجهـات نظر مختلفـة، ويأخذون بعين الاعتبار جانبـا دون الآخر، وتكون لهم آراء مختلفة في الأوقات المختلفة، ويقيمون هذه المقارنة أو تلك، ويعتبرون شيئا واحدا على أنه جميل أو قبيح، بحسـب كونهم يسكنون منطقة أو أخرى. ولقد قامت محـاورة **قراطيلـوس** بصياغة هذا الأمر بوضوح تام: إن الأشـياء التي لها واقعية، لا توجد "بالنسـبة إلينا". وتخرج سلسـلة النفي، المعـبر عنها من طرف «ديوتيـما»، الماهية من قبضة الصيرورة[109] ومـن الخصوصية العرضية للذات، وبالتالي من كل نوع ممكن من اللامعقولية.

ولكن محاورة **المأدبة**، تتقدم خطوة أخرى إضافية: إن الشيء "من جهة ذاته"، يبدي دائما هيئة واحدة، ومثالا واحدا (إنه **مونوايديس**)، وإن الأشـياء الأخرى تشـارك فيه، دون أن يتأثر بأي شـكل من جراء مشاركتها. وستجد العلية، التي يضطلع بها المثال تجاه الأشياء في تعددها، اسمها الخاص، وهو: المشاركة؛ على أن هذه الصلة لا تحصل مع ذلك، إلا على اسمها لا غير، ولم يقع ذكر أي

شيء آخر عنها. وبالفعل، فليس ذاك ما هو الأهم: إن ما تضيفه محاورة **المأدبة**، إلى جميع المحاورات السابقة، هو أنه لبلوغ هذه الواقعات التي تكون هي هي دائما، لا بد من حركة تكون قد وصلت إلى منتهاها، هي حركة الرغبة. وإن الضرورة الإبستيمولوجية المجردة من قبيل تلك التي تتحدث عنها محاورة **قراطيلوس**، لا تكفي: إن وضع الماهيات سيبقى حينئذ، مجرد فرضية تكون ممكنة بنفس درجة الفرضية المضادة. ولأجل المرور إلى معرفة من صنف آخر، يكون لا بد من الرغبة فيها، ينبغي أن نترك كامل قوة إيروس، تفعل فعلها فينا. ذاك هو، ما تقوله محاورة **فيدون**، وما يتمثل في أن نكون فيلسوفا: إن الفيلسوف هو محب، أو لا يكون. ويخبرنا الكتاب السادس من **الجمهورية** لأي شيء هو محب: لما يكونه كل شيء من جهة ما هو. وفي محاورة **فايدروس**، يكون الوسواس الفلسفي، نوعا من وسواس الحب، ويقول «سقراط» فيها بأن "حبا رهيبا" للتقسيمات والتجميعات يحركه؛ ونجده، عند رجوعه كطرف في محاورة **فيلابس**، يعرف العلم الجدلي على أنه "القدرة على حب الحق".

إن تصور الرغبة في الفهم على أنها صلة حب بين العقل والمواضيع الوحيدة التي يستطيع فيها أن يتعرف على ذاته - الواقعات المعقولة بالكامل -، ليس الميزة الأدنى لفلسفة «أفلاطون». ولكن هل سيكون، عندما نخلص المعرفة كما سيفعل [الشراح] لاحقا، من كل بعد "نفساني"، بهدف الاحتفاظ فيها بالبعد "العقلاني" الخالص فحسب، من المتأكد عندئذ أننا سنربح شيئا من ذلك؟ ليست الرغبة التي توجه العقل في الروح نحو المعقولات، فوق ذلك، غير معقولة، فهي تفترض فقط، رفضا لتشكيل العقل كذات عارفة خالصة، وحرمانه تبعا لذلك من اندفاعه. والحال أنه، حسب «أفلاطون»، بالروح بكاملها، يقع التوجه نحو المعرفة، وذلك لأنه لا يمكن للعقل أن يوجد منفصلا عن الروح.

III. الروح والماهيات والمشاركة (فيدون)

إن ما يكونه كل واقع، هو بالنسبة إلى البعض، موضوع توق، ومطاردة، وخلال القسم الأكبر من محاورة فيدون، يسمى هذا الواقع "ماهية" (أوسيا). ويتم فيها توضيح العبارة عدة مرات: "إنه إذا كان شيء ما كذلك، فذاك

لا يمكـــن أن يدرك من طرف أي إدراك يكون الجســد وسـيلته، وذاك يصــدق على الخير والجـمال (...)، أي بعبارة أخـرى، [110] على ماهية أي شيء مـن جهة مـا يكون كل شيء هـو". وتتمل دلالة الماهيــة في "ما هو كذا"، فهــي تفتح للفكر أفق الحقيقــة، وإنما ما يكون الأكثر حقا في الشيء، ذاك الذي لا يسـتطيع إدراكه إلا الفكر الخالص. وهــي لا تحتمل أي تبدل و"إننا لكيانها، نقدم التحديد (لوغوس) عندما نسـأل وعندما نجيب". فالماهية ترجع إلى الوجود، ولكن إلى وجود متعدد وموزع على كثرة من الموجودات. والماهية إذن، هــي طريقة الوجــود الخاص بالموجودات، التي يؤكد «أفلاطون» بشــأنها "أنها توجد على أعلى درجة ممكنة من الوجود".

لا ينبغي أن تنفصل الماهية عن التمثي الذي يستهدفها، أو عن طريقة معرفتها. فالقول الذي يقوله الفلاســفة، والذين يكونون فلاسفة حقا، لأنفسهم، والذي يتبادلونــه مــع بعضهم البعض، يضع إلزاما مزدوجا، هو: الانفصال عن الجســد قدر المستطاع، والنظر إلى الواقعات ذاتها بواسطة الفكر وحده.

القرابة بين الماهية والفكر (76د - 77أ، 79أ - 80أ)

عندما تنظر الروح في ما هو الشيء، فهي تحدد موضوع نظرها على أنه ماهية، وعكســا، فإن كل ماهية تقوم بتركيــز الفكر على ذاته. وبين هذه وتلك، هنــاك إذن اقتضاء متبادل، ويتحدث «أفلاطون» عن ألفة وعن قرابة. وليســت العلاقــة بــين الماهية والفكر مع ذلــك، علاقة بداهة، وإنــما هي علاقة بحث وفحص، وعلاقة أســئلة وأجوبة. لا تكون الصلة بالماهية مشــاهدة، إنها علاقة فعــل وانفعال: إن الروح تفكر "بالتدقيق كلما تقوم بتركيز ذاتها داخل ذاتها (...). وسيكون في ذلك عندئذ نهاية تشردها: وعلى مقربة من هذه الكائنات، فإنهــا تمكث دائما، وبصورة متماثلة، هي كما هي، بما أنها تكون على صلة بها. أو ليســت حالة الروح هذه، هي ما نســميه تفكيرا؟". يمثل الفكر بالنسبة إلى الروح، إمكانية الاقتراب من نمــط كيان الماهية، وذلك بأن تكون الروح بدورها "بذاتها في ذاتها". إن بعض الأشياء، لا تكون "إن صح القول، أبدا وبأي شــكل هي هي، لا تجاه ذاتها ولا بعضها تجــاه الأخرى". أما الوجود على نمط الماهية، فهو بالمقابــل، "التصرف دائما بنفس الكيفية، ووفقا لنفس التحديدات

تجاه الذات"، أي أن يكون الشيء ما هو، بحيث تكون ذاته بالنسبة إليه المنطلق والغاية، وألا يقبل ما يمكن أن يمس به، وألا يمكنه من ذلك. ولم يعد ممكنا هكذا، أن نقول، أيهما، الروح أم الماهية، هو ما يكون داخليا بالنسبة إلى الآخر. يتناقض وضع الماهيات مع البداهة المحسوسة للصيرورة الكلية، وإنه يبدو على أنه الشرط الوحيد المتناسب مع التجربة التي تحصل للروح عن ذاتها، وهي: تجربة التذكر. فليس بالإمكان فعلا، أن نتكلم عن المثل بصورة منفصلة عما دفع ‹أفلاطون› إلى وضعها، وهو: التذكر الذي يكون للفكر بشأن ذاته.

[111] التذكر

يمثل التذكر في محاورة مينون، الحل المقدم للمعضلة السفسطائية المذكورة في محاورة أوثيديموس، وهي: إن التعلم مستحيل، بما أنه ليس علينا أن نتعلم ما نعرفه، وبما أنه من المحال تعلم ما نجهل عنه كل شيء، حتى كوننا نجهله. والتذكر، في محاورة فيدون، هو أحد البراهين على خلود الروح. وإن اختلاف السياق، هو ما يفسر اختلاف التناول.

التذكر حسب محاورة مينون (80 د - 86 ج)

يكشف رهبان وراهبات، وشعراء ملهمون أيضا، عن كون الروح قد عرفت ولادات عديدة؛ وأنها بالتالي، قد شاهدت الأشياء جميعها، تلك التي في هذا العالم، وتلك التي في العالم الآخر؛ إنها قد علمت هكذا، كل شيء. "هكذا إذن، بما أن الروح خالدة، وأنها تعود إلى الحياة مرات عدة، وبما أنها تكون قد شاهدت الأشياء جميعها، تلك التي على الأرض، كما تلك التي تكون في عالم الموتى، فإنه من المحال أن يوجد شيء لا تكون قد تعلمته". فما نسميه "تعلما" ليس شيئا آخر غير التذكر، أي استحضار تلك الرؤية التي كانت الروح قد تحصلت عليها بشأن الكل. ولكون الطبيعة بكاملها هي "من أسرة واحدة"، فإنه يكفي أننا نتذكر واقعا حقيقيا [واحدا] حتى يكون بإمكاننا العثور على الباقي بكامله، وذلك بشرط أن نتحلى بالشجاعة وأن نبحث. ولكن ‹سقراط› يضيف قائلا: "لا شك أن هناك أشياء في هذه الأطروحة، لن أدافع عنها حتى النهاية".

ولكي يقوم «سقراط» بالبرهنة على أن التذكر يوجد حقا "في الواقع"، فإنه يطلب من عبد صغير يجهل كل شيء عن الهندسة، أن يبني مربعا يكون ضعف مربع آخر. وكما يقول «أولمبيودوروس» في تعليقه على محاورة **فيدون**، في هذه المواضيع، "يكون الطريق طريقا وحيدا ومستقيما". فلا توجد إلا إجابة صحيحة واحدة، وإن الرسم الهندسي في حد ذاته، سيكون قد فرض علينا منذ البداية، الانتقال من الإدراك الحسي إلى التصور. وإن من ليس له إلا مفاهيم هندسية بدائية، بل ولا يكون له أي مفهوم، يعرف تماما، أنه يشاهد رسما وليس شيئا. وليس ترسيم الرسم تصويرا لمربع، إنه إنجاز بناء مرسوم بهدف الحصول على برهان. وهذا الاستعمال للرسم، يفرض التحول إلى "المكان المعقول"، الذي تبقى فيه الدائرة دائرة، دائما، حتى عند مشاهدتها تبعا لمنظور، وأين يبقى الخط القاطع خطا قاطعا، حتى وإن كنا دوما لا نرسم، كما قال «بروتاغوراس»، إلا خطوطا متماسة. فالرسوم الرياضية، تفرض الانتقال من المحسوس إلى المعقول. ولا تفرض هذه الضرورة نفسها مع ذلك، إلا على ذلك الذي يطرح على نفسه أسئلة بخصوص هذا الرسم أو ذاك. فلا بد أن يسأل نفسه، وحتى إن تم سؤاله من طرف شخص آخر، يجب أن يجعل السؤال سؤاله هو. ولكن التساؤل في محاورة **مينون**، لا يصل سوى إلى صياغة رأي مستقيم. لقد فهم العبد الصغير خطأ بعض الحلول، وقد تعرف على ما يمثله الحل الحقيقي، (بناء المربع المضاعف على الخط القطري للمربع الأول). وهو في هذا قد قام بفعل التذكر، لقد [112] برهن عليه، ليس لكونه قد اكتشف الحل، وإنما لقدرته على فهم السؤال المطروح، وعلى التمييز بين الصواب والخطإ. ولا شيء يضمن بأنه سيطرح من تلقاء نفسه، مسائل أخرى من نفس النوع. والحال أنه بهذا الشرط، سيستطيع العلم أن يبدل هذا الرأي المستقيم، ولكن الجزئي، والذي أصبح لديه من الآن فصاعدا. ويضع «سقراط» شروط هذا التبديل: 1) ينبغي على الروح أن تبذل جهدا، وأن تمتلك بذاتها شجاعة أن تستعيد من ذاتها العلم المخفي داخل ذاتها، و2) ينبغي أن تعي في وقت ما، بجهلها بأن تكف عن اعتقاد كونها تعرف، حتى ترغب في التعلم وتجد متعة في البحث، و3) ينبغي أن يمكنها التساؤل المنظم و"المعاود مرات عدة ومن جميع الزوايا الممكنة" من إعادة اكتساب كل شيء. تمثل وجهة النظر هذه، وجهة نظر الذات العارفة، وإن جهد التذكر يمثل وسيلة تعويض تخارج الآراء المستقيمة - خارجيتها

المتبادلـة وخارجيتها بالنسـبة إلى الروح - إلى داخلية علـم، من المحال أن يفقد، لكونـه يكون "موثوقا" أي، يكون، بعبارة أخرى، مفهوما حقا، وقد أصبح مخالطا للجوهر.

التذكر في محاورة فيدون (72 و - 76 د)

لما ادعى ‹قيباس› في محاورة **فيدون**، تلخيص نتائج محاورة **مينون**، قام بتعريف التذكر على النحو التالي: يوجد علم بالأشـياء جميعهـا، ويكون حاضرا فينا، وهـو ما يمكننا من تقديم الإجابات الصحيحة، إذا ما طرحت علينا الأسـئلة الصحيحـة؛ وإذا ما وضعنا أمام رسـوم رياضية أو أشـياء من هـذا القبيل، فإننا نجيـب إذن مباشرة عن "كل ما يكون كما يكون". وعرض ‹قيباس› هذا، ينقصـه أمران مدهشـان، هما: تبيين أن هذا العلم الـذي يمكن من الإجابة، لم يقع اكتسـابه خلال الحيـاة الحالية؛ وتبيين ضرورة حصول النسـيان حتى يقع التذكر. ولقد قدم ‹قيباس› بشأن التذكر عرضا، تحضر فيه الروح بغيابها. وهو يغفـل النقاط الأكثـر أهمية، وهي: المرور بالمعضلـة، والوعي بعدم العلم، وأن يكون العلم قد نسي. وزيادة على ذلك، فلقد فهم "الكل" من طرفه، بحسب معنى التوزيع والتعاقب، وليس على أنه تلك "القرابة التي للطبيعة بكاملها"، والخاصـة بالطبيعـة المعقولة (التي سـتصبح عند ‹أفلوطـين›)، التواجد والتمازج بالنسـبة إلى جميع المعقولات)، وهـي القرابة التي يكفي بفضلها، تذكر واحد بشرط "امتلاك شـجاعة" البحث، لكي يقع إعادة اكتساب الكل. وإن ما ينقص [عرض ‹قيباس›]، هـو حركة تركيز الروح في ذاتها وعلى ذاتها، كلما تقدمت في اكتشـاف التماهي بين البحث والرغبـة والتعلم والتذكر. فعرض ‹قيباس› الخارجي والسطحي، يغفل عين مقصد التذكر، وهو "استعادة" الذات مـن طرف الذات، وهي التي تحقق الرجوع إلى الذات، أي تلك الحركة نحو الداخـل وفي العمق، وباختصار، فقـد أغفل " **الأنا**" [اللا] من "**الأنامنيسيس**" [اللا-نسـيان: التذكـر]. فكيف نتحـدث عن التذكر عندمـا لا نتذكر؟ سنتحدث مثل ‹قيباس›.

[113] ومـع هـذا، فخلاصة ‹قيباس› لهـا وظيفة، وهي: تمكـين ‹أفلاطون› فعلا، من فصل التذكر عن صورته المشـوهة. وذلك أن ‹سـقراط› سيقوم في

محـاورة **فيـدون**، بتناول الأمـر بطريقة مغايرة: إنه لن يتحـدث عن المربع أو عن الخط القطري (المناسبتان الوحيدتان للتذكر المذكورتين من طرف «قياس»)، ولكـن عن ربابة، وعـن حبيب وعن محبوب، وعن صورة شـخص. وإن اتخاذ الإدراك الحـسي كنقطة انطلاق، هو إظهار أنه يوجد سـبيل آخر غير سـبيل "الطريق الوحيد والمسـتقيم" الذي للعلوم الرياضية. وبالفعل، إذا واصلنا السير في سياق «قياس»، فسيكون ممكنا أن نرجع التذكر إلى امتلاك مثل فطرية، أو إلى إمكان معرفة خالصة، وقبلية مستقلة عن التجربة. وبالحديث عن الحرمان والتوق، والحب والصور، يرجع «سـقراط» الوسائط المهملة، ويشير إلى أكثر ما ينقـص في نهاية الأمر خلاصة «قياس»، إنه: حركـة الروح التي، في ما يكون هنـا، ترى بالضبط ما ليس هنا، أي ذاك الشيء الذي لا يحس الحرمان منه إلا من يرغب فيه. إن الرسوم الرياضية تتجاوز نفسها بنفسها، من جهة كونها تجبر على التفكير في الواقع المعقول الذي ترسمه. أما المحسوس، بالمقابل، فلا يرغم عـلى أي تجاوز، إنه لا يكون إلا فرصة للتجاوز. ولكي يوفر المحسـوس هذه الفرصة، ينبغي النظر إليه على نحو ما. يجعل الانطلاق من الإحساس بديهيا - أو مـن المفروض أن يجعله كذلك - أن التذكر يقتضي وسـاطة مزدوجة، هي: علاقة رغبة في واقع غائب، وتفكير يجعل بالإمكان فهم أن هذا الحرمان، هو كذلك توق إلى التشابه.

سـتقوم الأمثلة التي استعملها «سقراط»، ببيان أنهلا بد، لأجل ذلك، من نظر محب، وتفكير محب. إذ مثلما أن مشـهد الربابة، لن يؤثر في من ليس محبا لصاحبهـا، ولن يدفعه إلى تصور فكرته، فلن يقود الإدراك الحسي لأشـياء متسـاوية، من ليس له فكرة المساواة، إلى تصور ما ينقص هذه الأشياء. يقول «سقراط»: "إنك تعلم ما يشعر به المحبون عند رؤية ربابة أو ثوب" على ملك محبوبهـم؛ إنهم يـرون الربابة وفي نفس الوقت، تكون لهـم في الفكر صورة (**أيـدوس**) الفتـى الذي الربابـة ربابته: "هذا هو ما يكـون التذكر". ليس التذكر في محاورة **فيدون**، الملكة التي تكون للروح لاسـتحضار ذكرى حاصلة بفضل التجربة الحسـية (وذاك ما هـو التذكر في محاورة **فيلابس**)، ولكنه حال مقصور على المحبين وحدهم، وعلى الفلاسـفة. إنه وعي بحضور آخر، هو ذلك الحضور الذي يولد الحاضر إحساسـا بغيابه. وإننا نشعر بشيء

من هذا القبيل عندما نفكر عند رؤية شيء ما: "هذا الشيء يتمنى أن يكون كما هو واقع آخر، ولكن ينقصه شيء ما، إنه لا يمكن أن يكون مماثلا له". إن التذكر هو انفعال، هو باثوس. وأن نتذكر هو أن نشعر بنقص الواقع من الحق، وبنقص كمال الصفة في الأشياء المحسوسة.

يمكن أن يحدث هذا الشعور انطلاقا من التماثل أو من التنافر. وهو يكون انطلاقا من التنافر، إذا ما وقع، إزاء إدراك حسي بشيء (ربابة)، الانتقال إلى تصور لشيء آخر (الشيء المحبوب الذي على ملكه الربابة)؛ أو أيضا، إذا [114] ما تم،عند تأمل صورة (صورة «سيمياس»)، التفكير في شيء مختلف (في «قيباس»). ويمكن أن يحدث هذا انطلاقا من التماثل أيضا، ولكن في هذه الحالة، سيكون الانتقال دوما من الصورة (صورة «سيمياس»)، إلى الشيء («سيمياس» ذاته). ونكون في هذه الحالة الأخيرة، مجرورين اضطرارا، إلى التفكير في ما ينقص الصورة، من جهة تشابهها مع الشيء. من يشعر بهذه الضرورة؟ ليس هاوي الرسم، ذاك الذي سيجد بكل تأكيد، في الصورة، عيوبا أقل مما سيجده في الأصل، وإنما العشيق الذي سيكون يرغب دون أدنى شك، في أن يكون بمحضر الحبيب "في شخصه"، والذي سيفيض حينئذ في تأملات مريرة بشأن ما هو غائب، والذي ليس شيئا آخر غير الواقع ذاته. إن الإحساس بالنقص يتبع وجهة الرغبة. وهكذا سينكشف التماثل دوما، على أنه تنافر يكون ملموسا أكثر، كلما كان متسترا خلف تماثل ظاهري. فأن نتذكر انطلاقا من التماثل أو من التنافر: "لا يوجد في الواقع أي فرق" في ذلك. ويكون التذكر الخاص بالفيلسوف مثل تعميم تجربة المحب. فهو بالتذكر، يكف عن الاعتقاد في الحضور الكافي والكامل للأشياء المحسوسة، لكي يحولها إلى علامات لحضور آخر. ويصبح مجموع الواقع المحسوس بالنسبة إليه، فرصة كي يتحول إلى واقع آخر، لا يكون بالإمكان إدراكه حسيا، ليس لكونه قد يكون غائبا بصورة وقتية، ولكن لكونه يكون، في حد ذاته، غير ممكن الإدراك حسيا. ليست نقطة الانطلاق إذن الإحساس نفسه، وإنما المحسوس مأخوذا من جهة نقصه، وهذا الأمرهو ما يشكله بكامله كصورة غير كاملة.

وللتذكـر في محاورة **مينون** شرط، إنه الوعي بعدم العلم. وحسـب محاورة **فيدون**، يجب أن ينضاف لهذا الوعي، الوعي بنقص الواقعية الحقيقية في الأشـياء المحسوسـة. لقد كان توجه محاورة **مينون**، هو سـياق الروح التي تسعى إلى أن تعلـم، والتي تتعلم. ولقد تحول الاهتمام في محاورة **فيـدون**، نحو طبيعة المواضيع التـي يمكن أن تكـون محل علم من هـذا القبيل. يجعل وضـع الواقعات في ذاتها، بالإمكان توسـيع نقطـة الانطلاق: يمكن أن يجـري التذكر انطلاقا من أي إحسـاس مهما كان، لأن كل واقع محسـوس يمكن أن يصبح رسما ورمـزا للمعقول. ولكن في كلتا المحاورتين، يتأسـس التذكر على مصادرة أسطورية، ومعروفة على أنها كذلك، هي الوجود السابق للروح.

وإن الإقـرار الذي ينبغـي تبعا له، حتى يكون بالإمكان إرجاع الأشـياء المدركة حسـيا إلى الواقعـات التي هي تمظهرات منقوصـة لها، أن نكون قد عرفنا هذه الواقعات من "قبـل"، نجده في محاورات **مينون** و**فيدون** و**فايدروس**. وبما أنه واضح أن العلم بطبيعة الواقعات "في ذاتها"، يجب أن يكون سـابقا على التجربة الحسـية، فإن هذا يفترض أننا نمتلكه من قبل أن نولد. يسأل ‹سقراط› في محـاورة **فيـدون**، هل إن الجميع يولدون وهم يمتلكون هذا العلم، وهل إنهم يحتفظـون بـه طوال حياتهم؟ أم هـل إننا نفقده عند الـولادة، ويكون علينا في هـذه الحالة، إعادة اكتسـابه، وهل إن [115] التعلم يـرادف حينئذ التذكر؟ سـيكون من الخطأ تماما، القول بأن الجميع يعلمون كل الأشـياء دون حاجة إلى التعلم. وبالتالي، فإن الجميع ينسـون. إذا كان النسـيان يعود إلى الحلول في الجسـد، فيجب أن تكون جميع أرواح الإنسـان ضحية نسـيان متساو، وهو ما تكذبه من جديد، القدرة غير المتساوية لدى الجميع على معاودة التعلم. يمكن حينئذ أن نتصور، كما سيفعل ‹سقراط› في محاورة **فايدروس**، أن بعض الأرواح قبل حلولها بالجسـد، تكون "قد شـهدت" أكثر مـن أرواح أخرى، ولكن محاورة **فيدون**، لا تقول شـيئا من هذا القبيل. ولا يمكن أن يحل المشـكل إلا بـشرط أن نبين بماذا يتحدد العلم: إن الإنسـان الذي يعرف، يتحدد بقدرته على البرهنـة على ما يعلم. ومن البديهـي أن ليس الجميع قادرين على ذلك، بل وإن مـا يمكن أن نخشـاه، هو أنه "غـدا"، عندما يكون ‹سـقراط› قد مات، لن يوجـد أحد يرغـب في أن يكون قـادرا على ذلك. يجـب أن يكون الجميع

قادريـن، من جهـة الحق، على التذكـر، ولكن الجميع، من جهـة الواقع، لا يستطيعون ذلك أو لا يرغبون فيه، وهو في النهاية شيء واحد. لا يعني النسيان فقدان مضمون ما، فإن ما ينسى ليس جملة معلومات، وإنما هو قدرة الروح على بلـوغ "حقيقة الكائنـات". إن تأول التذكر وفقا لصيغـة فطرية المثل، يدخل فرضية قد استغنى «أفلاطون» عنها، هنا، كما في محاورة مينون: إن المثل توضع مـن طرف "اندفاع" الروح عندما تتذكـر قدرتها على فهم ما يكون حقا، من طرفها هي وحدها، وبدون مسـاعدة الحواس. عندما نتذكر أن الروح تمتلك بصورة ذاتية، بل وبصورة جوهرية، تلك المقدرة على التسـاؤل بشـأن الماهية، فنحن نكف عن نسيان كوننا نكون قادرين على التعلم. ولكي تقنع الروح نفسـها، فهي تروي لنفسـها خرافة، هي خرافة وجودها السابق. وإن «أفلاطون» يلعب على التباس عبارة "قبل": إن "قبل"، مأخوذة على معنى ما يسـبق الولادة، تدل على الزمن الذي كانت توجد فيه الروح، دون أن تكون مقترنة بجسـد؛ وهـي عندما تؤخذ عـلى معنى الأولويـة الأنطولوجية والإبسـتيمولوجية، فإن "قبل" تعني فقط، أن الماهية - المسـاواة في ذاتها على سبيل المثال - لا يمكن أن تحصل بالتجريد من الإدراك الحسي للأشـياء المتسـاوية، وأنها على العكس، شرط أن تبدو لنا هذه الأشـياء على أنها كذلك. يسـتطيع «سقراط» في محاورة فيـدون، أن يفصل بين الوجود السـابق للروح والتذكـر عـلى النحو التالي: أن نقـول أن روحنـا كانت توجد "من قبل"، هو قول أنهـا توجد بنفس الدرجة، وبنفـس الكيفية التي توجد بهـا الواقعات في ذاتها. وهو يفرغ هكذا التذكر من كل دلالة أسـطورية، وذلك باعتباره كيان الروح على أنه مماثل (ولكن ليـس مماهيا) لكيان الواقعات في ذاتها، وهو يسـتطيع أن يخلص إلى "تسـاوي ضرورة وجودهما". هذا يعني أن الوجود السـابق، لا يجب أن يفهم تبعا لتسلسل زمني، ولكن على أنه كيان مسـتقل عن كل صيرورة وعن كل ولادة. وإن «سقراط» وهو يفعل ذلك، ينجز ذات تمشي التذكر: إنه يتصرف معه بالطريقة التي تجعله يصبح تذكرا لحقيقة ذاته. وتطرح "الضرورة المتساوية" المستشهد بها من طرف «سـقراط» - الخاصة بوجود المثل والخاصة بالروح العاقلة - مع ذلك مشكلا: إنه [116] من الصعب الإقرار بالمساواة بين أزلية أنطولوجية ولازمنية، هي أزلية المثل، ونمط كيان الروح، إلا إذا أسندنا إلى الروح صنفا من الأزلية، على الأقل كلما تكون في علاقة بالمثل، وكانت تفكر.

لا يـزال بالفعل شيء ما "أسـطوريا": إنه التمثل لعلم شـامل، من المفترض أن الـروح قد ملكته ثم فقدته. وما هو أسـطوري هنـا، هو عين فكرة العلم الشـامل. والتذكر يسـقطه على الماضي (في زمن "سـابق"، في "زمن الأزل")، في ماض لا يسـتطيع أن يشـكل الفكر بصورة جزئيـة، وإنما على العكس، يشـكله بصورة تامة، إلى حد أن الفكر لا يسـتطيع نسـيانه إلا مرة واحدة، وأن يأخـذ في كل مرة كامل الوقـت للتفكير، أي بعبـارة أخرى للتعلم، دون الاكـتراث للزمن. إن **الأنامنيسيس** [اللانسـيان: التذكر] يجعل أنه لا يكون علينا أن نربط، بما أنه من المفروض أن يكون الربط قائما دوما بصورة سـابقة. وتكون جميع القطيعات، وجميع الانقطاعات مسموحا بها، بما أن جميع أشـكال شرود القـول وجميع أشـكال تباعده تتلاقى: إنهـا تصدر عن نفس الـكل، وتعود إليـه دون أن يكون على الفكر أن يريـد ذلك - إن ذلك سيحدث بدونه -، أو أن ينشغل به. ويحصل عن ذلك، أن أي حركة في اتجاه معرفة كائن ما، تكون دائما انتشـارا وعودة. إننا نتقدم قهقرة، ونتعلم ونحن نتذكر، والعكـس بالعكس. وتكون هذه السـيرورات زمنية، حتى وإن كان الزمن الذي تفترضه، هو بلا شك، زمن غريب. وذلك أنه ولئن كان الزمن المفـترض من طرف التذكر، ليس الزمن التجريبي المتجه اتجاها واحدا - هـذا النـوع من الزمن ليـس زمن التفكير - فإن التذكـر لا يفترض رغم ذلك، أن الفكر يتحرك داخل أزلية لازمنية. إنه يفترض أن الفكر له نمط من الزمنية الخاصة، وهو يكون محكومـا بمقتضياته الخاصة، وليس بجريان الزمـن. وكل فكر يضع كمصادرة، قدرته على معاودة تعلم الفكر كله. وإن وضـع مصادرة العلم المملـوك في جملته من طرف الروح، والذي قد وقع فقدانه، معناه في نهاية الأمر الإقرار بأن الحياة لا تعلمنا شـيئا (ما عدا أن نحيا، فهذا ممكن، ولكن لا شيء من هذا مضمون بتاتا)، وأنه يكون على الفكر أن يتعلـم من ذاته، ومن ذاته فقط، كل شيء. وهذا الأمر مفروض علينا بفعل كوننـا قد ولدنا، أي بعبارة أخـرى، لكوننا نحيا داخل الزمن. وعلى الفكر أن يأخـذ كامـل وقته، بالرغم من كونه يعلم أن ليـس له، وأنه لم يكن له، وأنـه لن يكون له، كل الوقت. وهو يعطيه لنفسـه مع ذلك، بما أنه، بكل تأكيـد، لم يولد مثلما أنه لن يموت. إن الحيـاة والموت هي قضايا تخص الحي، وهي ليست قضايا الفكر، وليس لهذا الزمن المذكور، أي معنى بالنسبة إليه.

ليس له معنى، ولكنه واقع: "أين سنجد يا ‹سقراط› معزما بارعا في هذا النوع من المسائل، بما إنك أنت تتخلى عنا؟..."

ينكشف وجود الماهيات في محاورة **المأدبة**، في نهاية الصعود الغرامي. ونفس هذا البعد الغرامي موجود في محاورة **فيدون**، التي ينضاف فيها ذلك الشيء الذي له مظهر الأسطورة، وهو التذكر. ولا يبدو كل هذا [117] جديا فعلا، ولا أحد، حتى من بين اللاحقين المباشرين ‹لأفلاطون›، قد واصل الدفاع عن نظرية، هي بمثل هذه الغرابة وذلك دون تبديل لها. ومع هذا، فإن وجود الماهيات والمثل، ليس معروضا من طرف ‹أفلاطون›، على أنه واقع، ولكن على أنه تأول، وإن شئنا، على أنه فرضية، لا شيء اعتباطي فيها، بما أنها تنجر عن القوة على التذكر التي تكون لبعض الأرواح. فهي لا تتبع قرارا أنطولوجيا، كما أنها ليست "نظرية في المعرفة"، إنها إقرار بقدرة تكون في الروح، هي قدرتها المزدوجة على أن تنفعل بالمعقول، وعلى أن تتأثر بنقص معقولية وحقيقة المحسوس. ولا يمثل الحدثان سوى حدث واحد، وهو: لا يمكن أن نزيل من المعرفة المؤثرات والأحداث.

المثل والمشاركة

لا تعين عبارة **أيدوس**، أي المثال، في محاورة **فيدون** بتاتا، موضوع التذكر، كما ليس أبدا نمط الكيان الذي يجب على الروح أن تتقارب معه، وليس بتاتا ما يطمح إليه الفيلسوف: ففي جميع هذه الحالات، يتحدث ‹أفلاطون› عن الماهية (**أوسيا**). ولن تدل عبارة **أيدوس** على المثال المعقول، وليس فقط على الجانب المحسوس أو النوع، إلا بداية من الفقرة 102 ب، عندما يتم مناقشة الترابط بين صنفي الكائنات اللذين قابل ‹سقراط› بينهما بكل شدة.

السيرة الذاتية والملاحة الثانية (95و - 99 د)

لا تظهر عبارة **أيدوس** بالفعل، على معنى المثال المعقول، إلا في البرهان الأخير في السياق الخاص بالعلية، وبالمشاركة وبتماثل الأسماء. ولقد استحضرت العبارة عن طريق الرواية التي يرويها ‹سقراط› عن خيبة أمله إزاء علوم الطبيعة، والتي تقدم حلولا فيزيائية لمشاكل فيزيائية. ولقد وقع استحضار هذه "السيرة

الذاتية" لـ‹سقراط›، بدورها، عن طريق سؤال لـ‹سقراط›، يتعلق "بالعلة التي، بصفة عامة، تتحكم في الكون والفساد". ويقوم ‹سقراط› حينئذ برواية تجاربه، وهو يقوم بجرد لكل المشاكل العلمية للعصر، ويقدم بالخصوص، أمثلة عن الطابع المتناقض للحلول "العلمية" (على سبيل المثال إذا كانت 10 أكبر من 8 بـ 2 فبـ 2 كذلك أن 8 تكون أصغر من 10: هكذا يتم إعطاء علة واحدة لمفعولين متناقضين). ويكون ‹سقراط›، هكذا، قد استجمع قواه بهدف تجاوز هذا النمط من التفاسير، من أجل اللجوء إلى الاستدلالات (**لوغوي**). لقد أحس ‹سقراط› بخيبة الأمل الأكبر، إزاء ‹أناغزاغوراس› الذي يجعل من العقل العلة المنظمة لجميع الأشياء. لقد كان ‹سقراط› يأمل بالتالي، أن يكتشف لديه "الطريقة المثلى التي لكل شيء في أن يكون". ولكنه وجد "رجلا لا يستعمل عقلـه بأي شكل": إن ‹أناغزاغوراس› يخلط بين العلة والشرط (ما بدونه لا تحدث العلة مفعولها)، وذلك لكونه لا يسند [118] إلى الظاهرات، سوى علل مادية وميكانيكية. ويبدأ ‹سقراط›، نظرا لحرمانه مما يكون علة فعلا، "ملاحة ثانية"، وهو يتخلى عن العلل الغائية، ويتجه نحو المثل والمشاركة على أنهـا الوجه الفعلي للعلية. ولن تكون العلية الصورية سوى أقل الحلول رداءة، مقارنة بالعلية الغائية، إذا ما اعتمدنا المعنى المتعارف عليه لعبارة "الملاحة الثانية": إنها تعني اللجوء إلى استعمال المجاديف، عندما لا تعود الريح تنفخ في الأشرعة. ومع هذا، فإن نفس العبارة قد استعملت في محاورة **فيلابس** (19 ج): يقول ‹بروتارخوس› "ولكن إن كان جميلا بالنسبة إلى الحكيم، أن يعرف كل شيء دون استثناء، فإنه يوجد بالنسبة إليه، حسب ما أرى، "ملاحة ثانية" تتمثل في ألا يجهل ما يكون هو في ذاته". واضح أن الأمر لا يتعلق حينئذ بالحل الأقل رداءة، ومن المحتمل أن الأمر هو على هذا النحو في محاورة **فيدون**: إن إبدال الوسائل يمكن، في كلتا الحالتين، من توجه جديد بالنسبة إلى المعرفة، وهو في الحقيقة توجه أفضل، حتى وإن كانت طبيعة هذه الوسائل تستدعي جهدا أكبر.

تطرح السيرة الذاتية لـ‹سقراط› السؤال التالي: ما هو وضع علوم الطبيعة بالمقارنة مع معرفة المثل؟ ويقع تقديم الجواب في فترة ما من محاورة **طيماوس** (59 ج ـ د)؛ وينبه ‹أفلاطون› إلى أن الأمر هنا، يتمثل في استراحة مقارنة "بالمقالات التي تتعلق بالكائنات التي تكون دائما"، وفي هذه الاستراحة متعة "لا عواقب

لها"، أي باختصار، أن الأمر يتعلق بتسلية (بايديا)، بما أنه عوضا عن التفكير في الكائنات المعقولة، يقع استعمالها لتفسير الأشياء المحسوسة. إن علم الأشياء المحسوسة هو ثان، وفي محاورة **طيماوس**، ولئن كان التفسير حسب مبدأ الأفضل يصح على العالم مأخوذا في مجمله، كما على الظاهرات الكسمولوجية والفيزيائية والبيولوجية مفصلة، فإنه لا يقع إثبات الغائية إلا على شكل رواية محتملة. ويعرض علينا طيماوس الطريقة التي ينبغي وفقا لها، **تخيل** إنتاج العالم بهدف **تمثله**، على أنه العالم الممكن الأفضل، وبعبارة أخرى، على أنه كل منظم، وليس أنه فوضى. ولكن الحساب الغائي، المنسوب بطريقة أسطورية إلى الداميورغوس [الصانع]، يفترض وجود علية أولى تكون أساس هذا الحساب، وتستمر في أن تكون علية المثل. وتظهر محاورة **طيماوس** في جملتها، أنه لا يمكن أن توجد غائية إلا إذا ما كان هناك في البداية، علية ماهوية. ولا يمكن أن تنجز الرابطة بينهما إلا بواسطة الروح: إن الروح وحدها تكون قادرة على أن تتحدد بوضع مثل تكون غايات. وإن كان «سقراط» يبقى جالسا في سجنه، فليس ذلك لكونه يمتلك عظاما وعراقيب (فليس في ذلك إلا شرط لازم)، وإنما بفضل قرار بشأن الأفضل. فما يستحق بصورة فعلية، اسم العلة، ليس ما ينجب أو ما يجعل الشيء يكون، حتى إن كان ذلك على الوجه الممكن الأفضل - إن الإنجاب هو الشكل الأسطوري للسببية - وإنما هو ما يجعل معقولا. ينبغي بالتالي، تصور العلة بطريقة أخرى، واللجوء إلى الاستدلالات.

[119] كسوف الشمس (99 و - 100أ)

سيقوم «سقراط» بفعل ما يفعله أولئك الذين، عندما يدرسون كسوف الشمس، يأخذون حيطتهم، حتى لا يصيبهم العمى إذا ما نظروا إلى الفلك مباشرة، وذلك بأن ينظروا إلى صورته على صفحة الماء. والموضوع واضح: إن الأمر يتعلق بإظهار أنه إذا أردنا أن نرى الأشياء قبلا، وبدون استعمال وسائط، فنحن نخاطر بألا نبصر شيئا، وبأن نتلف عضو الإبصار. ومع هذا، فمباشرة بعد إقامة مقارنته تلك، يتولى «سقراط» التقليص من مداها. لقد كان يقصد النظر في الكائنات الموجودة حقا (**تا أونتا**)، ولكن الوسائل المستعملة - الحواس -، لا تستطيع في الواقع أن تبلغ إلا الأشياء (**البراغماتا**). وهو يتوجه حينئذ نحو الاستدلالات بهدف بلوغ الكائنات الحقيقية من جهة حقيقتها

: إن الاستدلالات تمس الأشياء بحقيقة لم تكن لديها في البداية؛ والحال أن هذه الكلمة - حقيقة-، هي بالضبط ما سيستدعي مباشرة تعديلا من طرف «سقراط»: إن المقارنة ليست ملائمة أنطولوجيا، وذلك أنها تفسد طبيعة الرابطة الفعلية بين الكائنات الحقيقية والاستدلالات. وليس هناك مبرر لهذه المقارنة، إلا لأن هناك نفس الخطأ: إنه إرادة النظر بصورة مباشرة. ولكن التماثل يقف عند هذا الحد، وذلك أنه إن كانت الوساطة المستعملة عند الكسوف، تبرر بعجز العينين عن احتمال رؤية مباشرة للشيء، وهو ما يرغم المشاهد على الاكتفاء بالصورة، فإن «سقراط» "لا يقر بتاتا أننا نكون، عندما ننظر في الموجودات، من خلال استدلال، على صلة بصورتها، مثلما عندما ننظر فيها من خلال تجارب مباشرة"، أي بعبارة أخرى، من خلال تجارب حسية. ولا تتحصل المشاهدة على سطح الماء، وغير المباشرة، سوى على صورة الشمس، في حين أن الاستدلالات (المداورة وبالتالي غير المباشرة)، تتحصل على الكائنات الحقيقية، أو تتحصل بشأنها، في كل الأحوال، على صورة أكثر ملاءمة من الصورة الحاصلة عن طريق الإدراك الحسي. إن الاعتقاد بأن الفهم المباشر والحسي للموجودات الحقيقية هو ممكن، هو مخاطرة بتحطيم عضو المعرفة، وهذه المخاطرة هي ما يكون العلماء بعلم الطبيعة عرضة له.

فرضية المثل - العلل (99و - 102 ب)

يقوم «سقراط»، في كل حالة، بتجميع قواه لكي يضع اللوغوس، أي استدلالا يكون مضمونه شيئا يكون دائما هو ما هو. وإن «سقراط»، باستعماله التناقض بين العلل الحقيقية والشروط الضرورية، يكون قد عاد "إلى تلك الأقوال المكرورة مائة مرة"، والتي يضع عن طريقها أن الجمال في ذاته، وأن الخير في ذاته، وباختصار، أن المثل تكون شيئا ما. ولا يبدو أن في الأمر جدة بخصوص هذه النقطة، في محاورة فيدون: إن عبارات "إنني لا أقول أي شيء جديد"، و"دائما" و"عديد المرات في مواضع أخرى" و"مكرورة"، هي بكل وضوح، ليست تعابير تستعمل لتسجيل قطيعة، ولا حتى مرحلة حاسمة، حتى وإن كان لأغلب الشراح رأي مخالف لهذا. ليست نقاط الانطلاق، مع ذلك، هي المثل، وإنما هي، كما يقول «سقراط» ذلك، [120] "الأقوال" التي تضع

وجود واقعات تكون "في ذاتها"، وتكون عللا، وهي تكون عللا عندما تقع المشاركة فيها.

وينصح ‹سقراط› ‹قيباس› حينئذ، بألا يتجاوز الأمان الذي توفره الفرضية. وتتلخص هذه الأخيرة، في الإقرار بأن كل امتلاك، أو اكتساب لطريقة في الوجود، أو لصفة، يجب أن يعتبر على أنه مشاركة، أو دخول في مشاركة لشيء في مثال. وللنصيحة غاية دفاعية، فهي تمكن من وسيلة للتخلص من "القول المتناقض"، ويعتبرها ‹إشيقراط› منيرة "حتى بالنسبة إلى من ليس ذكيا جدا". فهي تمكن، بفضل إجابة بسيطة - إنه بالكبر وليس بأي شيء آخر، أن الأشياء الكبيرة تكون كبيرة - من اجتناب كثرة من المسائل المعقدة. وتسمح فرضية واحدة هي نفسها، فرضية علية المثل، بصياغة كثرة من المقالات، يكون لها جميعها نفس البنية. يتمثل الحل الذي يقدمه ‹سقراط›، بشأن المشكل المثار من طرف ‹قيباس›، والذي هو مشكل الكون والفساد، في أنه ينبغي تبديل زاوية النظر، وإرجاع كل صيرورة إلى مثال على أنه علتها، بدلا من إرجاعها هي ذاتها إلى ذاتها، وعدم محاولة تفسيرها إلا بذاتها فقط. وهذا لن يزيل التناقضات الخاصة بكل صيرورة، ولكنه سيضع اللوغوس [المعقولية] بمنأى عن تناقضات الصيرورة (بمنأى عن المعارضة المنطقية التي تنتهي إلى كره الاستدلالات، وكره القول، [الميزولوجيا] 89ج - 91ب).

وإذا ما هاجم أحد الفرضية ذاتها، فلا ينبغي على ‹قيباس› أن يجيب قبل أن يكون قد نظر، هل إن النتائج التي تنجر عن ذلك تكون متناغمة أم متنافرة. ولا يفرض ‹سقراط› أن يقع استنباط النتائج من الفرضية، إنه يأمر بفحص النتائج المنجرة عنها، كما أنه لا يقول أن الفرضية ستحصل على التصديق عن طريق تناسق نتائجها، إنه لا يتحدث إلا عن تناغم أو تنافر النتائج في ما بينها. وتصدر عن الفرضية جميع الحركات المنطلقة من وحدة المثال - العلة (على سبيل المثال الجمال)، نحو كثرة من الأشياء (الجميلة). ولا تفسر علية المثل كيف أن شيئا ما يكون ويصير، أو يكف عن أن يكون ما يكون، إنها تقول لماذا هذا الشيء يكون أو يصير كذا: عن طريق المشاركة. فهي تمكن إذن من التسمية بصورة مستقيمة، ومن الحمل بطريقة

صحيحة. والمثل هي علل "بسيطة" لأنها لا تفسر، ولكنها تمكن من إصدار كلام صحيح ومتناسق، حتى وإن كان يتعلق بأشياء في صيرورة. ويكون ما ينتج عن المثل بالتالي،هو التسميات المستقيمة (المثال هو واهب الاسم)، وعمليات الحمل الصحيحة. وإذا عاينا في جملة الأشياء التي يقال عنها أنها جميلة، أو أنها كبيرة، أو أنها عادلة، اختلافات أو تناقضات، إلى درجة يصبح معها من المحال إرجاعها إلى نفس المثال، فسيكون هناك تنافر. إنه دائما عن طريق الجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة، وتصبح جميلة - إن الأمر لا يتعلق بالتخلي عن هذه الفرضية - ولكن ينبغي زيادة على ذلك، أن تنطبق "الإجابة الواثقة" [121] على الأشياء التي تكون بالفعل جميلة: ليس الذهب جميلا دائما **هيبياس الأكبر**، وليس الاعتدال شيئا جميلا دائما حينما لا يناسب ذاك الذي يكون في حال الفاقة ‹خرميدس›، وليست الخطب الجميلة للخطباء، جميلة، لأنها ليست صادقة (فايدروس). وإن تسمية كل ذلك جميلا، هو إدخال للتنافر داخل ما "ينتج" عن الجمال. وبالتالي، يتمثل النظر في التوافق أو في التنافر بين الأشياء الصادرة عن الفرضية، في النظر في وجود أو عدم وجود توافق بين هذه الأشياء، والتسميات أو المحمولات التي ننسبها إليها.

عند إقرار حضور المثال في الشيء بواسطة الاسم، يأخذ الشيء نفسه شكلا بهذه التسمية، وهو بهذا المعنى، "يصدر" عن الفرضية. ولن يمكن الفهم المباشر أبدا، من معرفة هل إن تلك الأشياء تشارك في ذاك المثال حقا: ينبغي أن تمر الأشياء عبر القول حتى يطرح السؤال، وحتى يظهر التوافق والتنافر. ولهذا، يجدر في البداية، قبل فحص الفرضية نفسها، مراقبة تطبيقاتها، وتقليص المسافة بين الأسماء والأشياء. وينبغي بطبيعة الحال، في صورة وجود مسافة، ليس إبدال الفرضية، ولكن تعديل بعض التسميات. لا أكثر ولا أقل. فالنتائج المتناقضة لا تبطل الفرضية، إنها هي ما ينبغي جعله متناسقا.

وفي كل مرة سيحس فيها ‹سيمياس› بالحاجة إلى "تقديم البرهان" على فرضيته، فإنه سيقوم بذلك "تماما بنفس الكيفية"، أي بعبارة أخرى، بأن يضع من جديد فرضية أخرى. فالأمر يتعلق فعلا بنفس التمشي، بما أنه ينبغي ربط حد بحد آخر، بهدف جعله أكثر معقولية. وتكون الحركة هي نفسها،

وإن ما يختلف، هو نقاط الانطلاق ونقاط الوصول. تتمثل الفرضية الأولى في أن كل تحديد للشيء، يحصل عن المشاركة. وتتمثل الثانية في ربط المثال الموضوع من طرف الفرضية الأولى (الجمال)، بمثال آخر يسمح بفهمه بصورة أفضل (بإدخال التناسب على سبيل المثال). وفي كلتا الحالتين، فإن الأمر يتعلق بتحقيق معقولية أكبر. لا يوجد هنا صعود، على اعتبار كون الفرضية الأولى يجب أن ترتبط بفرضية من "الأعلى" (**أنوتان**: إن اللاحقة في هذه العبارة [**نوتان**] تشير إلى المصدر، وليس إلى اتجاه السير)، وبالتالي أن ترتبط بمثل آخر وليس بفرضية "أكثر علوا". لا يتعلق الأمر إذن بصياغة نسقية صعود، تجعل أن كل مثال سفلي، سيجد نفسه مستوعبا عن طريق مثال "علوي"، لكونه يمتلك ماصدقا أكثر. فتقديم البرهان يضاهي ربط المثل ببعضها، وليس أن نجعل من كل مثال نوعا من جنس.

أي غائية يعطيها «أفلاطون» في النهاية، لهذا الاقتضاء الذي هو "تقديم البرهان"؟ "إنه حقا الرغبة في اكتشاف شيء ما مما يكون. "فتقديم البرهان على الفرضية، لا يتمثل في تعويضها [122] بأخرى، وإنما في تعميقها؛ ليس في الدفاع عنها، وإنما في فهمها. وحتى إذا لم ينكشف وجود أي "تنافر" بين مجموعات الأشياء التي تبدو إثنين، فينبغي، إذا ما نحن أردنا أن نعرف [فكرة] الثنائية، أن ندخل [فكرة] التكافؤ. إذا كنا نرغب في الفهم، فإنه ينبغي بالفعل، بدلا من الاكتفاء بوضع الفرضية، أن نربط فرضيتنا مع واحدة أخرى، أو مع فرضيات أخرى عديدة. في المثالين - الجمال/التناسب، والثنائية/التكافؤ -، سنكون قد بلغنا "شيئا ما كاف". لا أحد كان سيفكر في اقتراح معنى آخر لهذا التعبير، لو لم يكن قد قرأ محاورة **الجمهورية**. ففكرة أنه يمكن أن يتعلق الأمر هنا بمبدأ غير مشروط، أو أكثر من ذلك، بالخير ذاته، يفترض أن «سقراط» قد كان بصدد أن يلزم «قياس» المسكين، في كل مرة يكون عليه أن يجيب عن سؤال لماذا توجد هنا تفاحتان، أو لماذا الإثنان هو عدد زوجي، بأن يكون عليه الصعود إلى حد الخير، في ما بعد الماهية. وفي المقابل، إنه من الممكن، في ما بعد، أن يكون إيعاز «سقراط»، بأن علينا فحص الفرضيات المذكورة بصورة أكبر، يستدعي من جهته، صعودا من هذا القبيل.

ما هي الوسائل التي ينصح بها «سقراط»، قصد اختيار الفرضية التي بها تربط الفرضية الأولى؟ لا وسيلة واحدة. ويتوقف الاختيار على قدرة من يكون حقا فيلسوفا. وفي النصين اللذين يعتبران، في محاورة **فيدون**، "منهجيين" (100 أ-ب، و11 د - و)، يتعين هذا الأمر عن طريق استعمال أفعال ضمير المتكلم وضمير المخاطب. وإن استعمال "منهج" - هذا إن كان هناك منهج، ولنقل لنهج في البحث ـ لا يمكن أبدا أن ينفصل لدى «أفلاطون» عن طبيعة [من يقوم بالبحث]، وعن الرغبة وعن القدرة على العثور بنفسه، بالنسبة إلى من يستعمله.

المشاركة (102ب - 105ج)

كان أول ظهور لعبارة **أيدوس**، مستعملة حسب دلالتها كمثال، مقترنا بالمشاركة: إن المثال يكون مشاركا فيه من طرف أشياء أخرى، تحصل بذلك على تماثل تسمياتها (يمكن أن نشير إلى أن «فيدون»، في مقطع انتقالي وبدون أن يبدو أنه يتناول ذلك، وليس «سقراط»، هو من يقر بعلية المثل وبالمشاركة وبتماهي الأسماء). والمشاركة تجعل بالإمكان الحديث عن أشياء تكون في صيرورة، وذلك داخل نوع من الكلام بحيث لا يكون ممكنا أن يقال عن أي واقع، بكل بساطة ودون قيد، كونه يمتلك صفة وعكسها. إذا كان الشيء يستطيع أن يصبح صغيرا بعد أن قد كان كبيرا، أو أن يكون بصورة متزامنة أصغر وأكبر (بالإضافة إلى شيئين مختلفين)، فلا يمكن للكبر في ذاته أن يصبح صغيرا، ولكن كما لا يمكن أن يكون الكبر فينا كذلك. إن هذين المثالين، الكبر والصغر، هما متضادان مباشرة، وإنهما يتنافيان. ومن المفروض أنهما يفرضان على الأشياء المشاركة فيهما، التصرف بنفس الكيفية، ولكن المقلق في الأمر، ليس فقط أن لا شيء يكون ضدا لآخر، وكونه بالتالي لا يستبعد أي آخر، ولكن أن لا شيء في الشيء ذاته، يمنعه من امتلاك خاصيتين متضادتين. وإن الطابع المركب للأشياء [123] المحسوسة، كما أن تعدد العلاقات التي يمكن أن تدخل فيها، أمور تجعل الامتلاك المتزامن لخاصيتين متضادتين، ممكنا، وهو يكون امتلاكا جزئيا في الحالة الأولى (مثل الخذروف في **الجمهورية** 436ج - و، الثابت من جهة محوره، والذي يكون في حركة من جهة دائرته)، ويكون نسبيا في الحالة الثانية. لا تنفي المشاركة التناقض إلا بصورة نسبية، وذلك أنه يمكن، داخل المحسوس، لأي جزء من

الـكل، أن يمتلك خاصية مقابلة لخاصية جزء آخر، ويمكن لكل شيء أن يدخل في علاقة، وإن كل شيء يمكن أن يتغير، ولكن يكون للمشاركة مفعول الحد من هذا التقسيم، ومن هذه النسبية، ومن هذا التحول؛ وإن الأشياء لن تبقى عرضة لهما "بدون انقطاع وفي كل النقاط وعلى جميع الطرق".

إن ما يكون صحيحا بخصوص المثل - كونها تنفي أضدادها المباشرة -، لا يكون كذلك بشأن الأشياء التي ليس لها أضداد. وتوجد مع هذا استثناءات. عندما يشارك شيء على نحو ماهوي، في مثال له نفس الاسم، ليس له ضد مباشر، ولكنه يمتلك بصورة غير مباشرة، ضدا، فإن الشيء يكتسب بدوره ضدا غير مباشر، ولا يمكنه أن "يبقى وأن يستقبله". وهكذا فإن الثلج يشارك في مثال الثلج الذي يعطيه اسمه، وليس له ضد مباشر، ولكنه بمشاركته فيه، فهو يشارك كذلك بالضرورة في مثال البرودة. ويكون لمثال الثلج، لكونه يشارك ماهويا في البرودة، ضد غير مباشر هو الحرارة؛ وبالتالي، فإن كل ثلج محسوس، يهرب أو يهلك عند اقتراب الحرارة: إنه يكون له أيضا، كضد غير مباشر، الحرارة. وإن المثل المتضادة رأسا، تتنافى في ما بينها، وهي تنفي أيضا ضدها غير المباشر (إن النار التي لا تنفصل عن الحرارة، تستبعد البرودة، مثلما أن الثنائية المرتبطة ماهويا بالزوجية العددية تستبعد الفردية). لو أن بعض المثل (الحرارة أو البرودة، والكبر أو الصغر)، تكون قاصرة عن أن تفرض على الأشياء المشاركة فيها قدرتها على الاستبعاد (بما أن هذه الأخيرة يمكن أن تشتمل على الخاصيتين المتناقضتين وفقا لرابطتين تحصلان عن صلتين مختلفتين أو متتاليتين)، فإن مثلا أخرى (الثلج والنار والثنائية)، تجعل الأشياء المشاركة فيها، غير قادرة على تحمل صفة تكون الضد المباشر لصفة تكون بالنسبة إليها، صفة ماهوية. تصدق قاعدة التنافي مع الأضداد بالتالي على الحالات التالية:

- عندما يكون الأمر يتعلق بالمثل: على الأضداد المباشرة (الحرارة - البرودة) وعلى الأضداد غير المباشرة (الثلج - الحرارة)؛

- عندما يكون الأمر يتعلق بالأشياء التي تشارك فيها، فهي تنطبق فقط على تلك التي تمتلك ضدا مباشرا (ثلج - حرارة).

وإلى جانب المشاركة الماهوية، التي تسند إليها أسماءها وبنيتها، تستمد بعض الواقعات من مشاركتها الماهوية في مثال آخر، استحالة تقبل صفة تكون ضدا لها بصورة غير مباشرة (لا يوجد ثلج حار، مثلما أنه لا توجد دائرة مربعة). والمشاركة الماهوية في واقعين (مثلما أن الثلج يشارك في مثال الثلج وفي مثال البرودة)، لا تمنع الأشياء عن هذا النوع من الصيرورة: إنها تكون داخل الصيرورة، بما أنها يمكن أن تنشأ أو أن تهلك، ولكنها لا [124] تستطيع أن تصبح غير ما قد كانت. لا يمكنها إلا "أن تهلك أو أن تهرب"، أي: النجاة بأن تغادر المكان، أو الهلاك بأن تكف عن أن تكون ما كانت. وإن كثافة تحديدها الماهوي، وهذه مفارقة، هي ما يجعل منها الأشياء الواقعة تحت التهديد الأكبر: يمكن أن يصبح كل جسم باردا، بعد أن يكون قد كان حارا، وأن يبقى الجسم الذي كان سابقا، ولكن ليس الثلج الذي، باقترابه من الحرارة، يصبح مهددا بأن يفقد حتى اسمه، وهو الاسم الذي لا يستحقه إلا طول الوقت الذي يكون فيه باردا. والحالات التي من هذا القبيل، هي الحالات التي يكون فيها فعل المثل في الأشياء الفعل الأكثر قوة، فهي ترغم الشيء على أن يمتلك فكرته (إيديا) الخاصة. وتمثل هذه **الإيديا** وضع اليد من طرف المثال على الشيء، إنها حاصل فعل هذا المثال الذي يعطي للشيء طابعه الخاص. و**الإيديا** هي ما يمكن الشيء من الصمود أمام التغيرات التي تتأتى من الخارج؛ وكلما كان الانفعال الماهوي كبيرا، كلما قل تأثر الشيء بالتغيير والتبدل، وكلما نقص كونه "ينحرف عن الطابع الماهوي (إيديا) الذي يكون له" (،قراطيلوس،، 439 و، **الجمهورية**، 380د - و). إن الطابع الماهوي الذي ليس مثالا وليس شيئا، هو جهاز الربط بين الإثنين. وهو يسمح بفهم أفضل لنمط التأثير الناتج عن علة من هذا النوع: إن الشيء المرغم على اكتساب طابع ماهوي، لا يبقى سيرورة، إنه يكون قد أصبح "مصنوعا" من طرف المثال، و"منتظما" وفقا له. والمثال، بإجباره الشيء على إن يكون له طابعه الماهوي، وأن يمكث عليه، يرغمه على أن يتطابق مع اسمه قدر المستطاع. هناك إذن، ما يشبه الطبيعة المتغلبة للمشاركة. فهناك الاستحواذ على الشيء وإرغام له ورفس: ما الذي إذن يستطيع، من داخل الشيء، أن يصمد أمام المثال، ويبرر هذه المصطلحات الحربية لمحاورة **فيدون**؟ لا شيء قد يتأتى من الشيء ذاته (الذي لا يكون ذاته إلا بفعل المشاركة)، وإنما صيرورته هي ما يجعله يتهرب إلى ما

لا نهايــة. وبالتــالي، فإن المثل المتقابلة تتصارع للاســتحواذ على الشيء عن طريق الماهيــات كواســطة. وإذا ما حدث أن شــيئا قد تم احتلاله مــن طرف الطابع الماهوي للثلاثة، فإن هذا الطابع، وقد أصبح مكونا للشيء - لنقل للثالوث -، هــو ما يمنع هــذا الشيء من تقبل الطابع الزوجي الذي هو مضاد له بصورة غير مباشرة. ونحصل عن هذا لازمة دلالية: إن عبارات لا- زوجي ولا- متعلم ولا- عادل الخ.، لا تعني فحسب أن شيئا ما ليس زوجيا أو متعلما أو عادلا، وإنما هي تشير إلى كون هذا الشيء يمتنع عن قبول المحمول المضاد.

يتمكن ‹سقراط› عندئذ، من أن يسترد العلل اللطيفة التي سبق أن أطردها بكل أدب. فهو يستطيع أن يتخلى عن النموذج الثنائي للعلية الساذجة (الحرارة - الحار)، وأن يقيم نموذجا ثلاثيا أكثر لطفا (الحرارة - النار - الحار). ويمكن عندئــذ أن نقول بكل أمــان، أن النار هي علة ارتفاع حرارة جســم ما، بما أنه توجــد علاقة ماهويــة هي: النار - الحــرارة. وتكون النار علــة فاعلة ممكنة (والاحتكاك هــو علة ثانية) لارتفاع الحرارة. فالإجابة اللطيفة، تكون إذن إجابــة تقنية وعلمية. إنها تمثل إمكان قول العــالم في علم الطبيعة، وكذلك إمكان قول الســياسي أو الطبيب. [125] ولكنها ليســت شرط الفكر الذي يرغب في ذاته برغبته في ما يكون حقا؛ وهي ليســت شرط القول الذي يســأل والذي يجيب، إنها ليســت شرط قول الفيلســوف. لقد ظهــرت عبارتا **أيدوس** و**إيديـا** في محاورة **فيـدون**، لما تعلق الأمر بوضع مبادئ تحديد الأشــياء، وبالتالي بعقلنتهــا. ولكن الرغبة التي تربط أرواح البعض بما يكون هو كل كائن، ليس لها انعكاس سوى على الروح، بأن تجعلها على قرابة مع **الأوسيا** [الماهية]. لو أن الميتافيزيقا هي مســألة مبادئ، وبالتالي مســألة المثل - العلل، فإن الفلسفة هي مسألة قرابة بين الروح والماهيات.

يصح أن نتســاءل مع ذلــك، كيف أن قطيعة حاســمة إلى هذا الحد، بين المعقــول والمحســوس، يكون بالإمــكان التغلــب عليها، وبالتــالي، كيف يمكن أن تكون بينهما مشــاركة. هناك في محاورة **فيدون**، إشارة لا أكثر، إلى أنــه يمكــن أن يتعلق الأمر بتماثل بينهما، أو بحضــور أحدهما في الآخر. إن المشــاركة هي الأســاس الوحيد الممكن لمعرفة الظاهرات، ولكن ‹سقراط›

لا يبين كيف تحصل هذه المشـاركة. وهذه المسألة، مطروحة على هذا النحو، ستكون غير قابلة للحل. ومع هذا، فإنها في محاورة **فيدون** بالفعل، يوجد الحل: إن المشـاركة لا توجد إلا بالنسـبة إلى الروح التي تكـون في حال التذكر، والتي تعرف رؤية أن الأشـياء تتوق لأن تكون معقولة. فليسـت المشـاركة علاقة بين نوعين من الموجودات، إنها تفترض وساطة الروح التي تصوغها، على أنهـا توق نمط من الكيـان ناقص وضعيف، إلى طريقة ماهوية في الوجود. وإذا ما وقع الاسـتغناء عن التذكر، وعن نهج ذلك المحب الذي هو الفيلسـوف، فإنه سـيحصل ما قد حصل في القسـم الأول من محاورة **برمانيدس**: سننتقل من استحالة إلى أخرى.

IV. انتقادات المشاركة (برمانيدس)

إن محاورة **برمانيدس** هي أكثر المحاورات وسـائط : فيها شخص ما يدعى «كيفالوس»، يقوم بتلاوة رواية أخبره بها «أنتيفون»، وهو قد كان حفظها بدوره، وهـو طفل، عن بيتودوروس الـذي كان قد حضر الحوار. ولكننا نجد تحييدا كاملا لوسـائط النقل: هذا الحـوار البعيد ثلاث درجات، عن الحوار الأصلي، والذي هو تاريخيا بعيد الاحتمال، بين الشـيخ برمانيس و«سقراط» شابا، يبدو أنه ليس من الضروري فهمه لكي نسـتحضره، وأنه يمكن، كما الحال بالنسـبة إلى «أنتيفـون»، معرفته عن ظهر قلب، وأن نقضي بقيـة حياتنا في العناية بالخيول. أما ما يخص «كيفالوس»، فإن روايته لا تتوجه، لا إلى سامع ولا إلى مجموعة من السـامعين، فهو لا يحدث أحدا - وذلك هـو ما هي بالفعل محاورة **برمانيدس**، إنهـا تمرين للجميع، ولا لأحد. أضف إلى هذا أننا نجد بين الشـخصيات، كما مـن أصحاب الأسـماء المتجانسـة: إن «كيفالوس» ليس «كيفالـوس» محاورة **الجمهورية**، وليس «أنتيفون» «أنتيفون» السفسـطائي، و«إن «أرسـطو» ليس، كما يقول «هيغل» في **دروس عن أفلاطون**، ««أرسـطو» الذي نعرفه». ولكن بالنسبة إلى «برمانيـدس» الذي يبـدو[126] هنا وهو يقبل تعددية المثـل، وبالتالي تعددية الوجود، هل هو «برمانيدس» الذي نعرفه، وهل إن «سـقراط» هو «سقراط» الذي قد عودنا «أفلاطون» على معرفته؟ وإذا كانت جميع الشخصيات، باستثناء زينون الإيلي، هي أسـماء جنيسـة، بما في ذلك كونها جنيسـة لنفسها، أفليس ذلك

للإشـارة إلى كون المثل التي هي موضوع النظر بكامله، ليست هي الأخرى إلا جنيسة للمثل مثلما يتصورها «أفلاطون»؟

«سقراط» و«زينون» (127د - 130أ)

يتركب القسم الأول من حوارين، حوار أول بين زينون و«سقراط»، وحوار ثان بين «سقراط» و«برمانيدس». لقد كتب زينون لتدعيم أطروحة أستاذه - الكل هو واحد، الوجود هو واحد - مقالة تبين عدم وجود الكثرة. وبالفعل، لو أنه توجد كثرة من الأشياء، فإن نفس الأشياء يمكنها أن تكون في نفس الوقت، واحدة ومتعددة، متماثلة ومتنافرة، وفي ثبات وفي حركة: يمكن أن نسند إليها جميع المحمولات المتضادة، وبالتالي، أن نقيم قولا متناقضا بشأنها. وإن زينون يطبق مبدأ التناقض القوي الموروث عن «برمانيدس»، والخالي من التقليص المضاف من طرف «أفلاطون»، ثم من طرف «أرسطو» (إن الشيء لا يمكن أن يكون (أ) و(لا أ)، في نفس الوقت ومن نفس الجهة). ويتمثل المأزق المطروح من طرف زينون في ما يلي: إما أن الكثرة تكون موجودة وفي ذلك نفي لمبدأ عدم التناقض، وإما أنها ليست موجودة، ومثلما يقول «برمانيدس»، فإنه لا يوجد إلا كائن واحد ليفكر فيه وليقال. وحسب «سقراط»، إن زينون هو على حق إن كان يتحدث عن الواقعات المحسوسة، ولكن حضور الخصائص المتقابلة فيها، لا يسمح باستخلاص تماهي هذه المتقابلات من جهة ذاتها. وبالفعل، إذا كانت هذه الخصائص المتقابلة، مثلا منفصلة عن الأشياء التي تشارك فيها، ومفارقة لها، فإنه سيكون من الغريب أن نستطيع بيان أن المثل المتضادة، تكون قادرة على الامتزاج: إن كان هناك مثال للتشابه، فإنه لا يمكن أبدا أن يكون متباينا.

وسيسمح التمييز الأنطولوجي للمثل المشارك فيها، عن المشاركين فيها، لـ«سقراط» بأن يطرح هذا التحدي على زينون: إنه لن يستطيع إثبات أن كل كثرة تخالف مبدأ عدم التناقض، إلا بشرط بيان أن ذلك يصح كذلك على المثل المعقولة.

«سقراط» و«برمانيدس» (130ب - 135ج)

سيكون «برمانيدس» هو الذي سيرفع التحدي. وإلى جانب إعجابه الكبير بالحماس الذي يدفع «سقراط» إلى وضع المثل، فهو يطلب منه أن يوضح لأي شيء تكون المثل مفارقة: ليس فقط للأشياء العديدة التي تشارك فيها، ولكن كذلك للخصائص التي تسندها لهذه الأشياء؛ إن مثال التشابه هو مفارق للتشابه الذي عندنا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جميع [127] الخصائص التي تكلم عنها زينون. ويقبل «سقراط» بهذا، كما أنه يقبل أيضا، بالوجود المفارق للجمال وللخير ولجميع القيم. وهو يقر، في المقابل، بحيرته عندما يتعلق الأمر بوضع مثال للإنسان وللنار أو للماء، وهو يعتبر أنه من الخلف الصريح التفكير في وضع مثال للطين وللوسخ أو للشعرة: إنه يميل إلى ألا يسند إليها، لكونها أشياء تافهة، وجودا غير الوجود المحسوس. ويفسر تردده، في ما يتعلق بالإنسان أو بالنار، بأن قد بدا له، أن ليس من الضروري وضع المثل حيث لا يوجد تهديد للتضاد. وفي ما يتعلق بالوسخ والشعرة، يقدم له «برمانيدس» درسا قاسيا، وهو: أن «سقراط» لا يزال شابًا، حتى ينشغل برأي الناس وأحكامهم المعيارية. وإن «سقراط» صغير بكل تأكيد، ذلك أنه لم يمانع في أن يتحدث، في مواقع أخرى، عن مثال للنحلة وللنار، أو للثلج وللتراب وللماء وللهواء، وللإنسان وللثور، أو كذلك للمكوك وللسرير وللطاولة. فلا يمتلك كل مثال إذن ضدا بالضرورة، وليس كل مثال بالضرورة رفيعا (**السفسطائي**، 227أ - ب، **السياسي**، 266د). لم يقدم «سقراط» إذن أجوبة جيدة عن السؤال. ولكن هل كان السؤال مطروحا كما ينبغي؟ لقد سأل «برمانيدس»: لأي شيء هناك مثال؟ فهو يتمثل بالتالي، المثال على أنه ما يتوافق مع الاسم أو الصفة الحاضرين في اللغة السارية، والتي هي تعبير عن التجربة المشتركة. ويفترض سؤال «برمانيدس» الأولوية المزدوجة لهذه التجربة التي من المفروض أنها توفر جميع المواضيع التي يمكن أن يكون لها مثال، وللغة المشتركة التي تعتبر مستقيمة، ودون فجوات ودون التباسات. لن تكون المثل، على هذا، سوى أسماء نكرة، وخصائص مؤلهة. ويتمثل طرح سؤال من هذا القبيل بالتالي، في قلب العلاقة بين المحسوس والمعقول، بما أننا نمر حينئذ من التجريبي إلى المعقول، بدلا من النظر إلى التجريبي على ضوء المعقول.

معضلات الحضور والمجموعة

حسب «سقراط»، توجد بعض المثل، وإن الأشياء تشارك فيها، وتحصل منها على أسمائها. ولكن «برمانيدس» يعترض، مشيرا إلى أنه إذا كان كل مشارك يشارك في كلية المثال، فإن هذا الأخير سيكون بكامله، حاضرا في كل واحد من المشاركين فيه. ولكونه يكون بكامله في كل واحد، فإنه سيصبح متعددا إلى عدد من الوحدات المتميزة عن بعضها، وذلك بمقدار ما سيوجد من المشاركين. يمكن أن يقع اجتناب هذا الأمر، حسب ما يرد به «سقراط»، متى كان حضور المثال مماثلا لحضور ضوء النهار: إنه يكون حاضرا في أمكنة متعددة، دون أن يفقد مع ذلك وحدته. ويقوم «برمانيدس» مباشرة، بتعويض صورة ضوء النهار بصورة الغطاء: عندما ينتشر الغطاء على كثرة من الأشياء، فإن جزء منه فقط، هو ما يغطي كل واحد منها. ولكن، إن كانت المشاركة تعني أخذ جزء من المثال، فإنه يحصل على سبيل المثال، أنه بجزء من الكبر سيكون كل شيء كبيرا. وبما أن الجزء يكون بالضرورة أصغر من الكل، فإن هذا الجزء سيكون في نفس الوقت كبيرا (عن طريق المشاركة في الكبر) [128]، وصغيرا (من جهة أنه جزء). وتكون المشاركة، بتجزئتها للمثال، قد جعلته واحدا ومتعددا، هوهو، وغير ما هو. وهي تجر هكذا، إلى ما كان من المفروض أن تمنعه المفارقة، وهو: الحمل المتزامن للأضداد على المثل ذاتها.

يثير «برمانيدس» إثر ذلك صعوبة ثانية: عندما تبدو كثرة من الأشياء كبيرة، فإن خاصية واحدة هي نفسها، هي التي نراها منتشرة على الجميع، وهو ما يجعل أن الكبر يكون واحدا. وهذا الطابع المشترك يكون مشتركا بالنسبة إلى عديد الأشياء التي تعتبر كلها مالكة له (تكون المجموعة أفقية بين الأشياء التي من نفس الطبيعة والواقعة على نفس المستوى). ولكن إذا ما أحاطت الروح بنظرة ثانية، هذا الكبر الموضوع على أنه مختلف عن الأشياء، والأشياء التي يكون محايثا لها، فستظهر عندئذ وحدة جديدة، سيكون كل ذلك عن طريقها كبيرا، وأيضا، فوق جميع ما سبق وحدة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية له. إن كون المثال المشارك فيه والأشياء التي تشارك فيه، يمتلكان نفس الخاصية، يجعل أنه ينبغي بالفعل، البحث من جديد، عن علة لهذه الخاصية المشتركة: إن المثال المشارك فيه من الدرجة الأولى، يلزمه هو

ذاته، (مع ما يشـارك فيه)، المشاركة في مثال من الدرجة الثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية له. ذاك هو ما سيسـميه «أرسـطو» حجة الرجل الثالث (**الدحوض السفسطائية**، 22، 178ب 37 - 179أ، **الميتافيزيقا**، كتاب الألف، 9، 990ب17، كتاب الزاي، 13، 1038ب 35 - 1039أ3). والنتيجة هي أن كل مثال لن يبقى واحدا، وإنما يكون كثرة غير محدودة.

يحاول «سـقراط»، هنا أيضا، أن يجد مخرجا: إن هذا لن يحدث إذا كان كل مثـال موضوع فكر (نوئيما)، وإذا كان لا يحصل بتاتا في أي مكان آخر إلا في الأرواح: إذا كان المثال يوجد داخل الأرواح، وليس في الأشياء، فهو لا يمكن بالتالي أن ينفعل مباشرة بالمشاركة فيه من طرف الأشياء، ولا يمكن أن تكون له نفس الخصائص التي لها. ولكن كل تفكير، حسب «برمانيدس»، يكون تفكـيرا في شيء مـا: إن الفكرة تتضاعف بالتالي إلى نشـاط تفكير وإلى مادة تفكير. وبالتالي، إذا كانت جميع الأشياء تشارك في المثال، على اعتباره نشاط تفكير، فهي كلها حينئذ ستفكر؛ وإن كان ذلك في المثال على اعتباره مادة تفكير، فجميع الأشياء ستكون مثلا، ولكنها لا تفكر. وستنقسم جميع المثل إلى صورة ومادة لذاتها، وإنما ستفقد هكذا وحدتها.

يقوم «سـقراط» بمحاولة أخيرة، ويقترح الحل الذي يبـدو له الحل الأفضل: تكون المثل قوالب، أي نماذج، وإن الأشياء تشبهها، وتكون صورا لها؛ وتحصل المشاركة هكذا عن طريق التشابه. يعارض «برمانيدس» هذا الحل بواسطة مبدأ التناظر: إذا كانت الأشياء تشبه المثل، فإن المثل بدورها، ستشبه الأشياء. ويلزم إذن أن يشـارك المثال (من الدرجة 1) وما يشـارك فيه، في مثال (من الدرجة 2) يكون هو ما سيسـند إليهم هذا التماثل في مـا بينهم. وهذا المثال الآخر، هو ما سـيكون المثال الحقيقي، أي بعبارة أخرى، النموذج الحقيقي الذي تشارك فيه الأشـياء والمثل [129] من الدرجة 1، والتي ستكون صورة له. ولكن، إذا كانت المشـاركة تحصل بالتشابه، فإن هذا المثال الجديد سيشبه بدوره صوره، ويلزم من جديد وضع نموذج، وهكذا دواليك وإلى ما لا نهاية له. وسيكون كل مثال، مرة نموذجا، وصورة مرة أخرى، ويكون مشـاركا فيه، ويكون مشاركا في. ونكون هنا إزاء نسخة ثانية من حجة الرجل الثالث.

معضلة المفارقة

تلك هي إذن، حسب ما يختم به «برمانيدس»، المعضلات العديدة التي تبرز عندما نريد وضع مثال واحد ومفارق، لكل واحد من الكائنات. ولكن الصعوبة الأكثر خطورة، تعود إلى المشاركة نفسها. وسيحصل عن الفصل الجذري بين الأشياء المحسوسة والمثل، أن المثل لن تقيم إلا علائق متبادلة في ما بينها لا غير: إن السيد في ذاته سيكون سيدا على العبد في ذاته، وإن العلم في ذاته، لن يعرف غير الحقيقة والواقعات في ذاتها، وهكذا. في الطابق السفلي، الخاص بالواقعات المحسوسة، سيكون السيد الواقعي سيدا على العبد الواقعي، وإن العلم التجريبي لن يعرف غير الحقيقة والواقعات التي هاهنا. وإننا، إذ لا صلة لنا بالعلم في ذاته، لن نعرف أي مثال، وستكون جميع المثل غير قابلة للمعرفة بالنسبة إلينا. وفي المقابل، فإن الإله ذاته، لن يعرف كل شيء، بما أنه لن يعرف لا الحقيقة ولا الواقعات التي هاهنا. وتنتهي فرضية التعالي المطلق للمثل، لكونها تفصل العلم بالسماء عن العلم الذي لدينا، إلى تحطيم مفهوم العلم ذاته: إن العلم بالسماء، لن يكون علما لكونه لن يبلغ كلية ما يكون موجودا، وإن العلم السفلي سيكون أبعد عن ذلك بصورة أكبر، وذلك لأنه سيجهل ما ينقصه، وسيضاعف نقصه من الكلية بالاعتقاد في كليته.

سبب هذه المعضلات

هل إن جميع هذه المعضلات، هي معضلات لا يمكن تجاوزها؟ يقول «برمانيدس» نفسه، بأن من سيكون له خبرة بهذه المسائل مع طبع صالح، ومع قدرة على البرهنة انطلاقا من منطلقات بعيدة، سيكون بإمكانه دحض هذه الاعتراضات. يمكن على الأقل، أن نعين الخطأ الجذري الذي تصدر عنه هذه المعضلات جميعها: إنه يتمثل في كون «برمانيدس» يقصد بالمثل المفارقة، أشياء ميتافيزيقية أزلية، تقوم بمضاعفة الأشياء الموجودة في الواقع. ومن هذه التشيئة للمثل، تحصل التعابير المادية التي يطبقها عليها، من البداية وإلى النهاية: إن المشاركة تكون عندئذ، حرفيا «أخذ قسط من»، و«أخذ جزء من» ؛ وهي «الحضور في»، وإنها «الوجود في» أو «الانتشار في». أضف إلى ذلك أن العبارة لها، تبعا لـ«برمانيدس»، نفس المعنى، سواء استعملت بالنسبة إلى المثل أو الأشياء

المحسوسة: إن الكبر كبير على نحو ما تكون الأشياء الكبيرة، والتشابه متشابه مثلما تكون الأشياء المتشابهة مع بعضها - وإن هذه المماهاة للمثل مع خاصية مشتركة مؤلهة، هي [130] أصل صيغتي الحجة المسماة حجة «الرجل الثالث». وفي النهاية، لقد جعل ‹برمانيدس› من العلم مثالا، وليس قدرة ونشاطا للروح: إننا لا نفهم كيف يمكن لمثال أن يكون له كمواضيع، مثل أخرى. ولا تكون اعتراضاته صحيحة إلا بشرط، هو: أن يكون لنا وجها لوجه، نوعان من الأشياء لن نستطيع عندئذ إلا أن نلاحظ من الخارج، إما الانفصال الجذري بينهما، وإما على العكس، محايثة أحدهما للآخر (محايثة المثل للأشياء المحسوسة)، وهو ما يجر في كلتا الحالتين، إلى كثرة من المعضلات.

هناك منظمة ناقصة، هي منظمة الربط التي ترى بعضا من الأشياء على ضوء أخرى، وهذه المنظمة هي الروح. ولكي نفهم أن المشاركة ليست علاقة إيجابية وقارة بين صنفين من الواقعات، كلاهما خارجي بالنسبة إلى الآخر، وإنما أنها تكون علاقة سلبية وفعالة من الحرمان أو من التوق، تكون الروح لازمة. لقد أقحمها ‹سقراط› في وقت ما، عند طرحه لفرضية كون المثال قد يكون معقولا حاضرا داخل الروح، ولكن ‹برمانيدس› لا ينتبه إلى هذه العبارة الأخيرة، وهو يجعل من الفكرة، إما نشاطا ذاتيا للفكر، وإما مضمون هذا النشاط. ولكن بالنسبة إلى ‹أفلاطون›، تكون المثل في الروح فعلا، (يسأل الغريب في **السفسطائي**: «أليس أنك تضع إذن الوجود في الروح على أنه حد ثالث خارج عن هذين الحدين [السكون والحركة]؟ **السفسطائي**، 250ب»)، على أن هذا لا يعني أن واقعية المثل تتبع الروح، أو كونها تكون ناتجة عن فعلها، وإنما كون الروح هي واسطة ضرورية - ماذا يمكن أن يكون المعقول الذي لا يطال من طرف العقل الذي في الروح؟- وأنه إنما بالنسبة إلى الروح المفكرة، وليس في ذاتها، يكون للمشاركة معنى.

لا تمثل الانتقادات المعبر عنها في محاورة **برمانيدس**، تجاه نظرية المثل والمشاركة، بالتالي، قطيعة مع نظرية ميتافيزيقية أصبحت من حينه فصاعدا، تعتبر غير مقبولة. ومع هذا، لو كان ‹أفلاطون› يعتقد أن هذه الاعتراضات غير صحيحة، فلماذا قد تركها دون رد؟ ليست المسألة مسألة معرفة هل هذه

الانتقادات في محلها أم لا، وإنما فهم كيف ينبغي تمثل المثل حتى تبدو هذه الانتقادات كذلك. إن نقد «برمانيدس» لا يمس المثل على نحو ما يتصورها «أفلاطون»، وإنما يمس الطرق الممكنة لتمثل المثل عندما لا نفكر فيها. ونتيجة لهذا، فإن القسم الأول من محاورة **برمانيدس** لا يمثل نقدا ذاتيا، إنه على العكس، يمثل البرهنة سلبا، على ضرورة وضع المثل، وليس هذا فقط، بل وإنما أيضا على ضرورة إعطائها نمط الوجود الذي يسنده إليها «أفلاطون». وسيمكن ذلك في البداية، من تفسير لماذا تعاود هذه النظرية الغريبة للمثل، الظهور لاحقا في محاورة **السفسطائي**، أو في محاورة **فيلابس**، هذا دون الحديث عن محاورة **طيماوس**، وعما إذا أخذنا بعض الجمل من محاورة **برمانيدس** مأخذ الجد: يسأل «برمانيدس» «سقراط»، الذي نفرته كل هذه الصعوبات: لكن إذا كنت لا تضع المثل، فإن الفكر لن يعرف إلى أين سيتجه، وإن القدرة الجدلية بكاملها ستحطم، فماذا ستفعل بالفلسفة عندئذ؟ [131]

يقدم لنا «برمانيدس»، ما يشبه الجرد للمسائل التي لا ينبغي أن تطرح بخصوص المثل، والطرق التي لا ينبغي وضعها وفقا لها؛ حيث أنه كان يحاول أن يتمثل ما يكونه المثال، بقطع النظر عن الروح التي تفكر فيه، وعن الدواعي التي قد جعلت الروح، عند محاولتها التفكير في ما هو موجود، تكون مدفوعة لكي تسند نوعا من نمط الوجود، إلى ما يكون محل تساؤلها. وإننا نلامس هنا خطأ أكثر جذرية من الخطإ الذي يتمثل في تشيئة المثل: إنه الخطأ الذي يشرع في تشكيل نوع، أو فصيلة للمثل. سيكون المثال عندئذ، فردا من فصيلة المثل، والتي سيكون لها محمولاتها المشتركة، والحال أن لا محمول من المحمولات التي تم تعدادها في محاورة **المأدبة** أو في محاورة **فيدون** - الوحدة، والثبات، والتماهي مع الذات - يكون خاصية فصيلة المثل المشار إليها، أو أنه يكفي لتمييزها: إنها محمولات تنطبق جميعها، ليس فقط على المثل، ولكن أيضا بالتمام على الأشياء المحسوسة التي تحافظ على ماهيتها، طالما كانت تشارك فيها، هذا فضلا عن الآلهة. فأن يكون المثال مثالا، لا يتمثل في كونه يمتلك المحمولات المشتركة لجميع المثل، إنه يكون كذلك بأن تكون له طريقة في الوجود، تختلف عن التي للأشياء المحسوسة، وبالتالي، أن يكون ثابتا ولا شك، ولكن بصورة أخص، أن يكون معقولا. تتمثل واقعية المثال في ما

يلي: إنه موضوع بالنسبة إلى العقل، وهو يكون بالكامل في ذاته معقولا، وإنه لا يهرب من الفكر الذي يسائله والذي يهبه صمود ما «يكون موجودا حقا». لا يكون المثال مثالا بالتالي لأنه يمتلك هذه الخاصية أو تلك، لأنه في هذه الحالة، سينقسم إلى شكل ومضمون (أو مادة معقولة). ليس بالإمكان تحديد مثال المثال (أن نتساءل ما هو الذي «ما هو»)، مثلما لا يمكن تضعيف الماهية، إلى الماهية وماهية الماهية. وذلك ليس فحسب، لأنه سيحصل تراجع إلى ما لا نهاية له، ولكن أيضا، لأن السؤال سيكون غير ذي معنى، بما أن الماهية هي ما يعطي معنى لسؤال «ما هو». ليس المثال بالتالي واقعة فردية، تقوم خصائص مشتركة بإعطائها صفاتها. وفضلا عن هذا، من أين سنستمد هذه الخصائص المشتركة: كيف نستطيع، انطلاقا من كثرة من واقعات، هي من جهة تعريفها مختلفة ماهويا، أن نجرد نوعا مشتركا؟ إن ما ينقله كل مثال إلى الواقعات المحسوسة، ليس المعقولية عموما، وإنما المعقولية الخاصة والخصوصية التي تكون مقترنة بطبيعتها. ولا يضع «أفلاطون» أن مثال الجمال يكون بدوره مثالا، إنه يضع الجمال على أنه مثال - إنه لا يضع مثالا يكون هو مثال الجمال، لأن الجمال يكون مضمونا له، إنه يضع أنه كي نفكر في ما يكون الجمال حقا، ينبغي وضعه على أنه ماهية. وهو يضع الجمال «في ذاته» على أنه ما يكون حقا الشيء الذي نتحدث عنه، والذي نحاول فهمه. إن مثال الجمال هو الجمال، وإن الوجود الحقيقي للجمال هو ماهيته، وإن كل ما نقر بكونه صحيحا عن الجمال، نحن نقره بالضرورة **عما هو** الجمال. [132]

أن نحاول أن نتمثل بصورة عامة، نمط وجود المثل بصورة عامة، هو أن نحاول أن نتمثل من الخارج، ما يعطي الجهد الذي هو جهد الفهم، والذي هو بالضرورة محدود ومحدد دوما، معناه. ليس هناك تفكير بصفة عامة: عندما يفكر الفكر، فهو يتوجه نحو ماهية واحدة. أما أن نتحدث عن المثل، فهو أن نحكم على أنفسنا بأن نصفها بدون أن نفهمها. وإن ما يسعى إليه الفيلسوف، ليس هو مثال المثال، وإنما تعريف كل مثال، وفهم الماهية المتميزة التي هو. وهذا يقتضي أن يتم النظر في مسألة وحدة الوجود، ويفترض أننا نصل بفضل بيان وجود الاختلاف، إلى تأسيس وجود كثرة من الموجودات، يكون كل واحد منها غير جميع الأخرى.

الفصل الخامس

الواحد والمتعدد

ليست الصيرورة المحسوسة متروكة وشأنها،لا واحدة ولا متعددة: إنها ليست إلا تنوعا وتشتتا وبعثرة. وحتى تلك السفينة التي هي العالم، عندما تكون مهملة من طرف الآلهة، فهي توشك أن تسقط في «محل التباينات». لا توجد كثرة إلا إذا وجدت وحدات، وإنه لا توجد وحدة إلا بالنسبة إلى الفكر. وليست قضايا الواحد والمتعدد بالنسبة إلى الفكر، مشاكل أساسية فقط، بل إنها بنيته ذاتها، مثلما أنها بنية كل قول: لا يوجد قول لا يحتوي على التمييز بين المفرد والجمع، وهو التمييز النحوي الذي يعبر عن اعتقادنا في تعدد الأشياء وفي وحدة كل واحد منها، والذي يقوي هذا الاعتقاد في نفس الوقت. ولقد زعزع جميع المفكرين قبل السقراطيين، و«هيرقليطس» بدرجة أولى، هذا الاعتقاد، ولم يبقوا إلا وحدة وتعددا في الظاهر، ولم ير «برمانيدس» الجليل، كيف يمكن إنقاذ الواحد، إلا بأن يجعل منه النفي المطلق لكل كثرة. وفي كلتا الحالتين يصبح اللوغوس مختلا: إن بنيته المتعددة تمنعه من قول التنوع الدائم وغير المحدد الذي للصيرورة، كما تمنعه من قول الوحدة التي هي وحدة بإطلاق. ولقد انتهى السفسطائيون، مستغلين استقلال اللغة، التي تخلصت عن طريق «برمانيدس» من كل ارتباط أنطولوجي، إلى مماهاة الجدلية مع الجدل الخصامي. ولن يكون إرجاع تجذر القول في الوجود أمرا لا مشكل فيه. وإذا ما كان الفكر والقول لا يجدان أساسهما لا في فرضية التنوع، ولا في فرضية الوحدة، فإنهما يجدانه حسب «أفلاطون»، في فرضية تعدد الموجودات. ومع هذا، لو كان التفكير يتمثل في إيصال المتعدد إلى الواحد، وفي تقسيم الوحدة إلى كثرتها الخاصة، أفلن يجب أن يرجع تعدد الأشياء هو الآخر إلى وحدة الوجود؟

تفترض الجدلية التناظر التام بين [134] الوحدة والتعدد، ولكن من الممكن أنه قد يكون من المحال المحافظة على قيمتها الأنطولوجية المتساوية؛ على أن الواحد إذا ما كان مبدأ، لا يمكن أن يكون لا مبدأ إمكانية القول، ولا مبدأ وجوده. وهذا المشكل الذي يتم استكشافه في القسم الثاني من محاورة **برمانيدس**، يقع حله في محاورة **السفسطائي** التي هدفها هو «وضع القول في عديد الأجناس التي تكون»، إذ بدون ذلك سنكون محرومين من الفلسفة.

I. الاستنباط انطلاقا من الفرضيات (برمانيدس)

ليس هناك علم حقيقي، ما عدا العلم الذي يشتغل جدليا. ولئن كان ‹أفلاطون› قد جعل من الجدلية العلم، فهو مع ذلك، لم يخترعها. وهو يهاجم في القسم الثاني من محاورة **برمانيدس**، التصور الإيلي لها، وبصورة خاصة تصور زينون. لقد جعل ‹أفلاطون› ‹برمانيدس› يقول بأن المنهج الذي سيسمح «بكل تأكيد، بتبيان الحقيقة»، يتمثل في كل الأحوال، في وضع وجود الموضوع، والذي هو في صورة الحال الواحد، موضع سؤال، ولكن أيضا عدم وجوده، وفي فحص ما تكون النتائج التي تحصل بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى الموجودات الأخرى من جهة علاقاتها معه، وفي ما بينها. لقد قام ‹غورجياس› في **مقالته عن اللاوجود**، بتحريف ساخر لهذا المنهج، وقام بنفس المناسبة بتفجير الأنطولوجيا، وإن ‹أفلاطون› بمعنى ما، يقوم أيضا بإنجاز تحريف ساخر كذلك. ولكنه يقول لنا بأنه ينبغي أن نرى في هذا لعبا جديا، هو لعب يكون كذلك فعلا، بما أن ما يسفر عنه، هو أن الجدلية، مهما كانت الفرضية التي يقع النظر فيها، لا تكون ممكنة معها كعلم.

لقد كان ‹برمانيدس› العظيم، قد جزم في مقالته عن الحقيقة، بوحدانية كائن غير حادث وغير فان، ويكون ثابتا وقطعة واحدة، مستبعدا عنه كل صيرورة وكل تعدد، على أن ذلك كله أوهام خاصة بجهل البشر. وإن ‹أفلاطون›، يسند إليه هو، في القسم الثاني من محاورة **برمانيدس**، مهمة استكشاف نتائج هذا الموقف. على افتراض أن الوحدة موجودة، فما عسى أن يكون الأمر بشأن وجودها، وبشأن الوجود وجميع «أغيارها»، أي بعبارة أخرى، بشأن كثرة الظاهرات؟ وفي مقابل هذا، وإذا لم يكن للوحدة أي

واقعية، فماذا يكون الأمر حينئذ بشأن الوجود، وهل سيكون بالإمكان حتى أن نتحدث عن كثرة للظاهرات؟

إنه سيكون أكثر صحة إذن، خلافا لتقاليد جد قديمة، أن نتحدث، ليس عن ثماني (أو تسع) فرضيات، وإنما عن فرضيتين اثنتين، الواحدة إيجابية، والأخرى سلبية. وكل واحدة منهما تكون على نسختين، إحداهما جذرية والثانية معتدلة، وتقترن هذه النسخ الأربع بملاحقها التي يتم فيها فحص ما يحدث «لأغيار» الواحد محددا على هذا النحو. نجد هكذا من جديد، الفرضيات الثماني التقليدية:[135]

I. فرضية إيجابية

(1) إذا (كان) الواحد واحدا، فإنه لا يقبل أي تحديد، ولا يدخل في أي علاقة (137ج - 142أ)، و

(4) يكون الأمر ذلك لأغيار هذا الواحد (159ب - 160ب).

(2) إذا كان الواحد موجودا، فإنه يمتلك جميع التحديدات ويدخل في جميع العلاقات (142ب - 155و)، و

(3) يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى أغيار هذا الواحد (157 ب - 159ب).

II. فرضية سلبية

(5) إذا كان الواحد ليس موجودا، ولكنه يشارك مع ذلك بشكل ما في الوجود، يمكن أن نسند إليه جميع التحديدات والعلاقات الممكنة (160ب - 163ب)، و

(7) إن أغيار هذا الواحد لا يكون لها من كيان إلا غيريتها المتبادلة (164ب - 165و).

(6) إذا كان الواحد لا يوجد بإطلاق (163ب - 164ب)،

(8) لا شيء يوجد (165و -166ج).

سيقوم «برمانيدس» إذن بلعب هذه «اللعبة الشاقة»، منطلقا مما يمثل حسب «أفلاطون»، فرضيته الخاصة: «إذا كان الواحد، أليس صحيحا أن الواحد ليس بالإمكان أن يكون متعددا؟».

نسختا الفرضية الإيجابية

إن النسخة الأولى التي تثبت وجود الواحد هي جذرية، وتقود إلى النتيجة التي تبعا لها، فإن الواحد موضوعا على هذا النحو، لا يكون له أي تحديد، ولا يمكن أن يدخل في أي علاقة، لا مع ذاته، ولا مع الأشياء الأخرى. وتجر استحالة أن يكون الواحد متعددا، بالفعل، إلى استحالة أن يكون له أجزاء، وبالتالي أن يكون كلا، وإلى استحالة أن يكون متماهيا مع ذاته أو مع الأغيار، أو مختلفا عن ذاته أو عن الأغيار. ويولد هذان الزوجان من الأضداد «الكل -الأجزاء» و«الهوية - الاختلاف»، بانضمامهما إلى التقابل «الواحد - المتعدد»، جميع التقابلات الأخرى. إذا كان الوجود كواحد لا يعني الوجود على نمط الكل، فإن ما يكون واحدا لا يمكن أن يكون له حدود، ولا شكل ولا موضع، ولا يمكن أن يكون لا في حركة، ولا في سكون. وإذا كان الوجود على نمط الواحد، يمنع أن يكون متماهيا مع، أو مختلفا عن (ذاته أو أي شيء آخر)، فإنه ليس ممكنا أن يكون متماثلا أو متباينا مع أي شيء مهما كان، ولا مساو ولا غير مساو له.

هذا الواحد الذي ليس إلا واحدا، «لكونه ليس في أي مكان، سيكون لا شيئا»؛ وهو لا يكون فقط غير موجود، لكونه ليس في أي مكان، وإنما لكونه لا يشارك في أي من الأبعاد الزمنية الثلاثة - الماضي والحاضر والمستقبل -، فهو لن يشارك في الوجود (أوسيا)، وذلك لأنه لا توجد طريقة أخرى للمشاركة في الوجود، غير الحدوث في الحاضر ووقوع الحدوث في الماضي، ووجوب الحدوث في المستقبل. يبدو الزمن للوهلة الأولى على أنه القدرة على الربط، إنه يربط (على شكل التمييز أو المماهاة) الشيء بذاته، أو بالأشياء الأخرى [136]، تبعا لوجهة نظر ثلاثية، بحسب الأكبر والأصغر ونفس العمر. وبما أن الواحد ينبذ كل نوع من العلاقة، «فالواحد، إذا كان كذلك، لن يمكنه بالتالي أيضا أن يكون في الزمن؟» هكذا يسأل «برمانيدس». إن الواحد لكونه

ليس في الزمن، لا يشــارك في الوجود: فلا يكون الواحد إذن، على نحو يجعل بإمكانــه أن يكون واحدا، وأن يكــون قادرا على أن يوجد. وهو إذا لم يكن موجودا، لا يمكن أن يكون بشأنه لا اسم، ولا تحديد، ولا علم، ولا إحساس، ولا رأي. إنهــا ممتنعــة عن كل شــكل من المعرفة، وغير قابلــة للتعريف وغير قابلة للتسمية: هكذا ستكون الوحدة التي نريدها واحدة بالكمال، إلى درجة ستجعلها منفصلة بصورة نهائية عن الوجود. أما الأشــياء الأخرى، فهي، وهي التــي تكون مقطوعة هكذا عن الواحد، لا تكون واحدة من أي جهة، وهي لا تكــون حتــى متعددة، بــما أن كل كثرة هي كثرة وحــدات، وتماما مثل الواحد، فهي لا تكون منفعلة بأي تحديد، ولا تكون قابلة للمعرفة بأي وجه.

يكون من المحــال إذن، الحديث عن مثل هذا الواحــد، والمحتوى الوحيد لهــذه النســخة الجذرية للفرضيــة، هو [قــول] هذه الاســتحالة. وهــذا القول المســتحيل، والذي يلغي ذاته بذاتــه، يفرض بالتالي ضرورة صياغة الفرضية على نحو آخر. حســب النسخة الأولى، فإن قول أن «الواحد موجود»، يعود إلى قول أن «الواحد واحد». وفي النســخة الثانية، نفترض أن وجود الواحد ليس متماهيا مع الواحد، وأن قول الوجود عن الواحد، يعني شــيئا آخر غير إقرار الواحد لا غير، إنه إقرار مشاركة الواحد في الوجود. عندما نضع «الواحد - الذي - هو - موجــود»، فنحن إنما نضع كلا، له الواحد والوجود كأجزاء. وتصبح جميع التحديدات وجميع العلاقات الممنوعة عن طريق الصياغة الأولى، عندئذ ممكنة، ويتم الوصول إلى نتائج مناقضة تماما للنتائج السابقة. إن هذا الواحد، بما أنه يقبل جميع التحديــدات الكمية والنوعية، يتموقع في الزمان وفي المكان: يكون له حد وشــكل، ويكون في مكان ما؛ وهو إن كان حقا يشارك في الوجود، سيشــارك في الزمن، ولا ينقطع عن أن يكون، وعن أن يصير أكبر، وأصغر ومن نفس العمر، مع ذاته ومع الأغيار. وســيوجد بشأنه، علم ورأي وإحساس، وإنه سيســمى وسيحدد. ستمثل أغيار هذا الواحد كلا متعددا، يمتلك كل قســم منه وحدة متأتية له من مشــاركته في الواحــد، ولكن بما أن كل شيء لا يحصــل، من جميع الأقســام الأخــرى ومن الكل، إلا عــلى تحديد خارجي، ولكونه يفتقر إلى الوحدة الداخلية والخاصة به، فهو ســيكون قابلا للقســمة إلى ما لا نهاية له.

لقد ثبت في الحالة الأولى بالتالي، أن الواحد، بما أنه لا يشارك في أي من أشكال الزمن، لا يمكن أن يوجد. وفي الحالة الثانية، وبما أنه يكون موجودا، فسيكون له في كل الأحوال الممكنة، صلة بالزمن. ليست مسألة الزمن مسألة ثانوية، وتبدو المشاركة في الزمن، إما على أنها الوساطة الضرورية للمشاركة في الوجود، وإما على أنها النتيجة الضرورية لهذه المشاركة. [137]

الوجود في الزمن (140و-141د، 151و-155ج)

ماذا سيكون أمر الزمن، إذا ما كان كل شكل للوحدة غائبا عنه؟ إنه سيكون صيرورة خالصة، لا تنتهي أبدا إلى حال (فعل التقدم في السن لا يوصل أحدا إلى أن 'يكون' مسنا على سبيل المثال)، وهي صيرورة لا يكون فيها لا أشياء ولا صفات قارة. أن يكون أحد شيخا، هو أمر يقبل القيس (أن يكون له العمر الفلاني)، وأن يكون أكبر (بعدد ما من السنين) أيضا، ولكن ليس «أن يصبح أصغر». إن الصيرورة (**غينيسيس**) تتبع، كما ستقول محاورة **فيلابس** (24ب -25أ)، جنس اللامحدد، وإن السيرورة التي تحدث عبر الأكثر والأقل، لا يمكن أن تتحدد إلا بالإضافة إلى سيرورة متزامنة في الاتجاه المعاكس. ويمنع اندفاع حركتها كل صفة محددة، وكل قيس يمكن تقدير «الأكثر» بالرجوع إليه. تكون السيرورة بالتالي، متجهة دوما في اتجاهين متقابلين: عندما نصير أكبر (في العمر)، فنحن نصير أصغر بالإضافة إلى هذا الأكبر؛ وعندما نصير أكثر علما، فنحن نصير دوما أكثر جهلا، وذلك أنه كلما تعلمنا أكثر، كلما كبر، على وجه التلازم، الجهل بما لا نكون نعرفه بعد. وتجر كل صيرورة إلى هذا الازدواج، فلا يمكن لأي وحدة أن تصير، وأن تبقى واحدة. ولكن لكي نستطيع أن نثبت بأن الواحد لا يوجد في الزمن، ينبغي إعطاء معنى لهذه العبارة، عبارة الوجود. تجعل اللغة بتصنيفها الزمن وفقا لأبعاد ثلاثة - القبل والبعد والآن -، الصيرورة قابلة للسكنى، وتجعل منها زمنا. فهي تجعل بالإمكان أن **نقول** بأننا نكون، وقد كنا، وسنكون، وإن هذا ما هو أن نكون داخل الزمن. ويتمثل الشرط الذي يجب أن يتوفر لشيء ما، لكي يكون في الزمن، في إمكان **أن يقال** على كونه يظهر في فترة من الزمن. ولا يوجد الواحد في الزمن، باعتبار انه لا يمكن أن نقول عنه، لا كونه

يكــون، ولا كونــه قد كان، ولا كونه سيكون: إن التقسيمات الزمنية ستجعل وحدة الواحد تتفتت.

لـمـا أعاد برمانيدس، صياغة الفرضية، فإنه قد وضع دفعة واحدة، مشـاركة الواحد في الوجود. وإذا كان الواحد يشارك في الوجود، فهو يشارك بالتالي كذلــك في الزمــن، في «الزمن الــذي يتقدم»، والمهيكل وفقـا لأبعاد ثلاثة. ولكــن إذا ما كان شيء ما يتقدم من الماضي نحو المسـتقبل، فهو لا يسـتطيع أن يقفز على «الآن». إن الآن هو الفاصل بين كان وسـيكون، وإن ما **يكونه** الشيء، هو ما يكونه الآن: إن الواحد «يكون دوما الآن في كل مرة يكون». وفي «الآنيــة» تتعلق الصيرورة، وترتد إلى انتقال بين مجموعة من «الآن» المتتالية: هنـاك الآن التي يقــع التخلي عنها، والآن التي يتم الدخــول فيها، وبين الإثنين تصير، ولكن هذه الصــيرورة تنتهي دوما إلى وجود، إلى «الوجود الآن». وهذه «الآنيــة» لا ينخرها انقســام داخلي، مثلما هو الأمر في النســخة الأولى للفرضية، التي لم تكن فيها الآنية سوى مستقبل الماضي، وماضي المستقبل في نفس الوقت، إنهــا آنية ثابتة وفي حركة دومــا، وهي تكون أخرى في كل مرة، ومع ذلك، فهي تكون في كل مرة، هي ما هي مع ما هي، عبر الانتقال المتواصل لموضعها داخل سياق الزمن. يمثل قول أن شيئا ما «يكون» بالتالي، قول أنه يشارك في [138] الوجود في الحاضر. ولكن الوجود في الحاضر، لا يمثل سوى فترة خاطفة ومتجــددة بلا نهاية من الصــيرورة. ويكــون «الواحد - الــذي - يوجد» داخل الزمن، على وجهين: إنه في الآن نفســه يصير فيه، ويكون فيه؛ وهو عندما يصير فيه، لا يكون فيه، ولكنه، بما أنه يكون فيه (في الحاضر)، فهو لا يصير فيه.

في هذه النســخة من الفرضية، يكون لدينــا الكل الذي الوحدة والوجود همــا أجزاء منــه، على أن كل جزء يمتلك بدوره الكيــان والوحدة معا. وإن «الواحــد - الــذي - يوجد»، يتجزأ إذن، أو يتعــدد إلى ما لا نهاية له. ذلك أنه إذا كان الواحــد والوجود زوجا، فهناك إذن إثنــان، وإنهما إذا كانا مختلفين الواحــد عــن الآخر، فلا بد من وضــع اختلافهما على أنه حــد ثالث. ونتحصل انطلاقــا من هنا على جميــع الأعداد الترتيبية والأساســية. ويولد هكذا الواحد - الــذي - يوجد، في آن واحد، المتصل المكانــي - الزماني (إذا كان الواحد

يوجـد في المكان والزمان، فـإن الزمان والمكان يشـاركان في الواحد، وأن يكونا وحدة بالنسـبة إليهما، هو أن يكونا متصلين)، ويولد الأعداد، وبالتالي، الانفصـال. وتعتبر الأعداد على أنها بنيـات محايثة، ويمكن مع ذلك تجريدها. ولم يعـد ما يفرض على الزمن بنيته ووجهته، هـي اللغة ومقولاتها النحوية، وإنما العـدد وقواعد ترتيبه. وإن الواحد، مفهوما هذه المرة على أنه عدد، يرافق الزمن في تشكله، إنه يكون محايثا لهذا الزمن المتطور، وهو يمارس عليه نفوذا ثلاثيا، مشـكل ومركب ومكلل. وتكون المثل بالفعـل، مثلما قد قال ‹برمانيدس› في البدايـة، هي «الواقعات التي تكون بامتياز ما يسـتطيع اللوغوس [العقل] إدراكه»، ولكن هذه الواقعات القابلة للإدراك فقط عن طريق تفكير وقول عقليين، تكون أعدادا، إنها بنيات محايثة للأشـياء، مثلما يتصورها الفيثاغوريون (‹أرسطو›، **الميتافيزيقا**، الألف، 6، 987ب27 - 28).

في غياب الواحد، يتلاشـى الوجـود ليترك مكانه لصـيرورة غير قابلة للتفكـير؛ ولكـن إذا ما كان الواحـد حاضرا في الوجـود في الزمن، فهو يكثره إلى مـا لا نهاية له من «الوجود - الآن»، والذي يعوض بعضه البعض دون انقطاع.

بناء عوالم ممكنة

إذا كان الوجـود يقتضي الوجود في الزمـن، فإنه لن يوجد موجود يكون كائنـا بصورة ماهوية، ولا موجود لا يتأثر بطريقـة أو بأخرى بالصيرورة، ولا موجـود يكـون قادرا عـلى التأثير فيه. سـيكون بالتالي ممنوعـا وجود تلك الموجودات التي يسـميها ‹أفلاطون› «الموجود بالفعل»: (أي) المثل. تمثل نسختنا الفرضيـة الإيجابية، حجـة غير مباشرة أو سـلبية، على كون الفلسـفة تقتضي «المثـل»، ولكن ليس كما تم تصورها إلى حد الآن. يمكن تلخيص التمشي على النحو التالي: يقول ‹أفلاطون›: لنقبل أن المثل ليست مثلما أدعي أنها تكون، وأن ما أسـميه مشاركة يكون أمرا مستحيلا، في أي عالم مفهومي سنكون؟ إن الأمر لا يتعلق بالكسـمولوجيا، أي بعالم طبيعي، وإنما بمعرفة أي شـكل من التفكير [139] والمعرفة، يسمح به هذا التصور للوجود أو ذاك، من جهة وحدته أو تعدده. وإن القسـم الثاني من محاورة برمانيدس، يبني عوالم مفهومية،

هي العوالم التي سنكون فيها إذا ما كانت المثل المفارقة كليا، لا توجد، أو إذا كانت، لكونها تكون محايثة تماما، لا يمكن أن تتشكل إلا عن طريق التجريد.

في العالم الذي يكون فيه انفصال جذري بين الواحد والأغيار، فإن كل شيء يصير دون انقطاع، ولا شيء يكون. ومع هذا، فإن اللغة تنجح في إنتاج أشباه واقعات تكون التحديدات الوحيدة الممكنة لها، وهي التحديدات الزمنية، وذلك بكيفية تجعل أن القول لن يتحدث سوى عن الأحداث التي ينتجها، بتعيينه لها في الماضي والحاضر والمستقبل. وفي عالم من هذا القبيل، يمكن أن نروي خرافات، بل وأن نروى التاريخ، ولكن لا يمكن أن نعرف شيئا، أو بالأحرى، ستتماهى المعرفة مع رواية صيرورة، نكون نحن قد وضعناها، على أنها الواقع الوحيد للواقع، ولكل واقع. وفي الفرضية التي تبعا لها، يكون الواحد موجودا، تكون جميع المضامين معطاة للفكر، بما أنه بتقسيمه الوجود (الواحد)، والواحد (الموجود)، يكون له أيضا إمكان ربطهما، إنه يكون تفكيرا في ارتباطهما اللامتناهي في المكان وفي الزمان. ويحصل تكوين متزامن للوحدة وللكثرة داخل الزمن الذي هو شكل للنظام، وشكل لكل تركيب ممكن. يمتلك الفكر بالتالي في نفس الوقت، إمكان إجراء جميع الروابط المجردة، مرتبا الأعداد والأشكال، ومستنتجا ومنظما المفاهيم والعلائق؛ كما إمكان إجراء جميع الروابط التجريبية، بين التحديدات النوعية أو الكمية التي يمكن أن تكون متناقضة دون تناقض، بما أنها كمتناقضة، لا تكون كذلك في نفس الوقت. ويسمح هذا العالم إذن، بصنفين من القول: بشأن كل موجود يكون واحدا، يمكن أن يكون لنا إدراك حسي ورأي، أي أن نمتلك معرفة تجريبية. وعن كل وحدة موجودة، سواء أتم الحصول عليها عن طريق الجمع، أو الضرب، أو القسمة، سيكون ممكنا التعبير بقول يكون له شكل رياضي. وبالجمع بين الإثنين، سيكون ممكنا إنشاء علم فيزياء. ولكن الفكر الذي يكون خارجيا عن مضامينه، التي لا يدخل فيها، وإنما يربط بينها من الخارج، سيصبح بنفس المناسبة خارجيا عن ذاته: إنه يقيم بدون انقطاع، صلات، دون الرجوع إلى ذاته أبدا. يجيز الواحد

- الذي - يوجد، جميع أشكال المعرفة التجريبية أو العلمية، إنه يجيز المعارف جميعها، باستثناء واحدة، هي المعرفة الجدلية.

لحظة التبدل (155و - 157ب)

قد يجوز تماما أن نقنع بهذه العوالم، وإن الكثيرين في كل زمن يقنعون بها، سواء أذهبوا في اتجاه التصوف أو الثيولوجيا السلبية، أو في اتجاه عالم محسوس لا يقبل المعقولية من غير العلوم الرياضية الخالصة أو التطبيقية. لماذا لا نفعل مثل هذا؟ لأن هناك، حسب «أفلاطون»، شيئا يمثل استثناء. على إثر النظر في الفرضية الأولى، يأتي بالفعل مقطع قصير[140]، اعتقد البعض، في سياق الأفلاطونيين المحدثين، أنهم قد عثروا فيه على فرضية ثالثة، وآخرون على لازمة منطقية للفرضية الإيجابية، مأخوذة في مجملها أو فقط في نسختها الثانية. إذا كان الواحد يشارك في الزمن، لكونه يكون واحدا، فهو يشارك في لحظة ما في الكيان (أوسيا)، ولكونه لا يكون، ففي لحظة ما، على العكس، لا يشارك فيه. وهاتان اللحظتان، اللحظة التي يشارك أثناءها في الكيان، واللحظة التي يغادره فيها، هما بالضرورة مختلفتان. والحال أن المشاركة في الكيان هي الحدوث، وأن مغادرتها هي الهلاك. وبالنسبة إلى الواحد، فإن الحدوث هو الحدوث كواحد، إنه التوحد، وإن الهلاك هو أن يصير متعددا. وعلى منوال هذا، فأن يصبح الشيء متماثلا، هو أن يتماثل خروجا من المتنافر الذي قد كان؛ وأن يصير كبيرا، هو أن ينمو انطلاقا من الأصغر الذي قد كان، وأن يصبح متحركا، هو أن يدخل في الحركة، والحال أنه قد كان في سكون، وهكذا. أي فعل يكون مناسبا لتسمية هذا المرور من اللحظة التي يكون فيها الشيء ساكنا، إلى اللحظة التي يكون فيها في حركة؟ ليس هناك أي فعل آخر غير فعل «تبدل». إنه ليس فعل وصف الحالة، وهو ليس إلى جانب ذلك، فعلا مثل الأفعال السابقة (تماثل، نما...)، ينتهي إلى امتلاك صفة (متماثل، أكبر...)، ويفترض مدة ما لكي يحدث: «أن نتبدل لا يمكن أن نفعله بدون أن نتبدل». ليس في هذا تحصيل حاصل، وتعني العبارة أن ليس للتبدل علة (رغم أنه يمكن أن يكون له شروط)، وكونه لا يحصل عما يسبق، ولا يكون متضمنا فيه. وبالتالي، إذا كان أن نتبدل، لا يمكن أن نقوم به دون أن نتبدل، فمتى، نتبدل؟ لا توجد إجابة عن هذا السؤال، وإنه لا

يمكن أن نقوم بذلك إلا إذا لم نكن في أي زمن: «أليس أننا سنكون بالتالي في ذلك الشيء الغريب عندما ستبدل؟». إن كل تبدل يفترض ذلك الشيء اللامكاني، غير القابل للتموقع، والذي هو اللحظة (**أكسايفنيس**)، والذي، من جهة طبيعته، «لا يكون في أي زمن».

ولا يتم إقحام اللحظة بهدف توضيح تمفصل الأزلية والزمن، مثلما أنه من المعتاد افتراضه منذ الأفلاطونيين المحدثين، ومنذ ‹برقلس› تحديدا، كما ليس أيضا، بهدف حل المشكل الفيزيائي الخاص بالمرور من السكون إلى الحركة، وعكسا من الحركة إلى السكون، بما أن ‹برمانيدس› يعلن أن هذا يصدق على جميع الأنواع الممكنة من الحركة. لا تتدخل اللحظة إلا لكي تجعل التبدل ممكنا، وهو الذي ليس نوعا من الفساد المتواصل، وإنما القفز من حال إلى حال أخرى. والتبدل هو هذا الحدث الخالص الذي يقطع مسار الزمن الذي يمضي، وتواليه - مثلما أن المقطع المخصص لها، يقطع تداول الفرضيات. ولا ينجر هذا القطع عما يسبق، ولا يمهد لما يلحق، إنه فاصل لا يربط، وقطيعة يتحدد بالإضافة إليها، القبل والبعد. ولئن كان كل تبدل يكون بدون علة، فإن بعض التبدلات لا تحدث إلا بتوفر بعض الشروط. وحتى يقال هذا الأمر بلغة ‹هيغل›، نقول: إن التحول النوعي يفترض النضج الكمي، ولكنه يكون بالنسبة إليه مغايرا له بصورة جذرية. لا يكون للتبدلات الظاهرة واقعية إلا بالنسبة [141] إلى أولئك الذين تظهر لهم، وهو تماما ما قد فهمه ‹بروتاغوراس›، الذي يدعي للسوفيا الخاصة به، السيطرة على التبدل (‹ثياتيتوس›، 166د -167 أ)؛ أما التبدلات الحقيقية، من جهتها، فهي ليست مجرد انقلابات من الضد إلى الضد لا غير، وهي ترتبط بديمومة سابقة تنقطع عنها مع ذلك. لا تتماهى اللحظة عندئذ (مثلما قد كان ذلك في محاورات أخرى)، مع ما ليس مفهوما، أو غير القابل للتفسير أو مع الظاهر: إن السجين الناجي من الكهف «كان مرغما على أن ينهض، وعلى أن ينظر فجأة إلى النور» ؛ وفي نهاية الصعود الغرامي لمحاورة **المأدبة**، تحدث «الرؤية» الفجئية لجمال بديع. لا يحدث اهتداء الروح أو إلهامها، داخل الزمن الذي يتقدم. إلا أن ‹ألقيبيادس› قد كان، على الأرجح، هو من يفهم على الوجه الأحسن اللحظة، عندما يقول عن ‹سقراط›: «تبعا لطريقتك العادية في أن تظهر فجأة، في المكان الذي أكون أنا أبعد ما أكون

عـن تصور أن أجـدك فيه...» (المأدبة، 213ج). وهذه الطريقـة في الظهور في الروايـة، في المـكان وفي الوقت، اللذيـن يكون غير منتظـرا فيهما، هي مما لا شـك فيه، خاصية الفيلسـوف. وحتى وإن أقررنا بأن كل موجود يكون في الزمـن، وحتـى إن رفضنا الاعتراف بأي طريقة أخـرى في الوجود، لكوننا لا نرى في ذلك إلا وهما ميتافيزيقيا، فإن شيئا ما يكون في كل الأحوال ليس في الزمن، وهذا الشيء هو التبدل. إنه يقتضي، لكي يحدث، اللحظة، التي ليسـت أزلية، والتي تكون مع ذلك، قفزة خارج الزمن الذي يتقدم.

الفرضيات السلبية

بعـد هـذا الانقطاع في التـداول المسترسـل للفرضيات، يقـوم ‹برمانيدس› بإرجاعـه إلى مسـاره، ويـشرع في النظر في نتائـج عدم وجود الواحـد. وتتمثل النسخة الأولى، الملطفة، من الفرضية السلبية، في اعتبار أنه لكي يكون ممكنا قـول أن «الواحد لا يكون»، ينبغي على الأقل، أن يكون لنا تمثل له: إن هذا الواحد الذي نقول عنه أنه ليس موجودا، يجب بالفعل أن يكون شـيئا ما، ولا بد له من المشاركة في الوجود على نحو ما. أما أغيار هذا الواحد الموجود، وغير الموجـود في نفـس الوقت، فليس لها من تحديدات إلا تلـك التي تعطيها إياها غيريتهـا المتبادلة. ويكون كل شيء مختلفا، ليس عـن الواحد، وإنما عن جميع الأشـياء الأخرى، «ذلك أن ذلك هو كل ما يتبقى لها، وإلا فإنها ستكون لا شيء». وإنهـا تكون موجودة، ولكن فقط بالنسـبة إلى نظر منهك، يبصر من بعيد، كتلا ليسـت وحدتها سـوى مظهر، وليسـت غيريتها النسبية سوى «شـبح اختلاف». وسـتبدو هذه «الأكداس» التي هي الأشياء، مهما كانت صغـيرة، لا متناهية في التعدد، ويظهـر كل واحد منها «بصورة فورية كما في الأحـلام، بدل الوحدة التي يبدو أنه يشـكلها، متعـددا، ومن صغير إلى أقصى حـد، يظهر كبيرا إلى أقصى حد، وذلك بفعـل تفتته». يتحول الضد فجأة إلى ضده، والوحدة الظاهرة إلى فتات لا حد له. وتختفي الكتل التي تكون بصدد الاضمحـلال، بنفس الفورية التي ظهـرت بها، ولا يوجد غير الحدوث والفناء، وتحـولات غير قابلة للفهم: إننا نكـون بالفعل داخل منطق الأحلام، ويكون [142] بإمكاننـا أن نسـند إلى هذه الأكداس، جميع التحديدات التي نشـاء. وهـذا العالم المليء بكل التناقضات التي يمكن تخيلها، يسـمح باللعب الذي

لا مقياس له، للمظهر وللوهم، أي لعب السفسطائي الذي يستطيع أن يرجع كل غيرية إلى الهوية، وكل هوية إلى الغيرية، والذي لا يكون بالنسبة إليه كل شيء، سوى التنوع اللامحدود لمظاهره، ليس الفعلية فقط (المحسوسة)، وإنما المتخيلة أيضا.

إذا كان الواحد لا يوجد بإطلاق، فلا شيء يكون. إن النسخة المطلقة، تتقاطع مع نقطة انطلاق ومع نتيجة **مقالة** «غورجياس». ولا توجد الأغيار أيضا، وذلك لأنه إذا لم يكن الواحد حاضرا في الأغيار، فإن الأغيار لا تكون لا متعددة ولا واحدة، وبالتالي فهي لا تكون. يقول «برمانيدس»: «إننا قلنا كل شيء عندما نكون قد قلنا الواحد والأغيار»: إما الواحد وإما الأغيار، ولكن لا الواحد يكون (عن طريق الفرضية) ولا الأغيار تكون (بالنتيجة)، وإذن فلا شيء يكون. إن اللاشيء يحصل عن قول «لا...لا»، إنه يعني إمكان معاودة النفي بصورة لامتناهية، لكل واحد من الحدين، عندما يشكلان انفصالا متخارجا ما، ويقوم على الاستبعاد المتبادل للحدين. يحصل اللاشيء بالتالي، عن تطبيق مبدأ الثالث المرفوع. وبالفعل إن «اللاشيء» لا يوجد كموجود وكلا - موجود، أي كحد ينتظر التحديد، إنه إجراء، إنه إجراء: هو إجراء للا (أ) وللا (لا - أ). إنه ينجز الانتقال من استحالة تحديد ما («ليس شيئا»)، إلى استحالة الوجود («اللاشيء يوجد»). يقع الانتقال هكذا من اللاشيء كإجراء منطقي، إلى اللاشيء كنفي وجودي: إذا كان الواحد غير موجود، «لا شيء» (**أودن**، ولا حتى أي شيء)، يمكن أن يوجد. لا شيء يوجد، ولكن لا شيء كذلك يبدو كذا أو كذا. وهكذا، فمن النسخة الأولى من الفرضية السلبية إلى النسخة الثانية، يقع الانتقال من «فينومينولوجيا» ونسبية «بروتاغوراس»، إلى المنطق المغالي لـ«غورجياس».

ومهما كانت الفرضية المنظور فيها، فإنه يكون من المحال الإبقاء على وحدة الوجود: إن الواحد المتوحد والمفارق، لا يمتلك ما يكفي من الوجود كي يوجد، وبدرجة أقل ما يكفي كي يوحد[الموجود]، ولكنه إذا ما كان محايثا، فإنه عوضا عن توحيد الموجود، سيضاعفه كميا إلى ما لا نهاية له؛ وفي المقابل، إذا ما كان الواحد غير موجود، فلا شيء يكون موجودا حقا، وفي

نهاية الأمــر، لا شيء بإطلاق يكون موجودا. إن جميع هذه الفرضيات ممكنة، وإن ما هو مســتحيل بالنسبة إلى «أفلاطون»، هو أن يكون الفيلسوف قادرا على تبــني واحدة منها، ذلك أن الجدلية مثلــما يفهمها هو، لا تكون ممكنة في أي عالم من هذه العوالم.

II. العلم الجدلي (السفسطائي)

لقد تحدد العلم الجدلي، من جهة شروطه كما من جهة أساليبه، بمناسبة عملية تعريف السفســطائي. ولأجل القبض على السفســطائي وتمييزه عن الفيلســوف، ينبغــي البرهنة على وجود الصورة والخطإ، واللا - وجود، ووجود هذه الأشــياء هو ما سيقوم بتغيير وجود الوجود ذاته.

[143]ليس السفسطائي ذاك الذي يفلت من جميع الشباك التي تنصب له، إنه ذاك الذي يقع في كل شبكة من هذه الشباك. يكاد لا يوجد أي نوع من الفن لا يمكن أن نمارســه، وأن نشتغل به كسفسطائي، أي بعبارة أخرى، أن نتظاهر بممارســته. لهذا الســبب، فنحن نكتشــفه في كل فرع من التقسيم: إن السفســطائي هو صيــاد صاحب منفعة، لأغنياء الشــباب (التعريف الأول)، وهــو تاجر في علوم الــروح، بالتفصيل كما بالجملة (التعريــف الثاني والثالث والرابــع)، وهو مصارع في معارك الكلام، قــادر على المجادلة بخصوص أي موضوع كان (التعريف الخامس)، وأخيرا، هو خبير في تطهير الأرواح، بفضل فنه في الدحض (التعريف السادس). يستنتج الغريب أن تعيين شخص له موهبة في هذه العلوم المتعددة باســم فن واحد، يبين أننا لم ننجح في اكتشاف المركز الــذي تنجز فيه هذه العلوم توحدها. وإن أحد هــذه التعريفات، وهو التعريف الخامس، الذي هو تعريف السفسطائي على أنه مجادل، يبدو له مع ذلك بكونه قــد أظهر، أكثر من غيره، ما قد يكون: إن السفســطائي يمكن أن يقنع أيا كان بعلمه بكل شيء، ليس لكونه يعرف فعلا جميع الأشــياء، ولكن لأن له بشــأن كل شيء، مظهر علم. ليس الرسم فقط ما يسمح بتقليد كل شيء، على شكل صورة، إن الكلام أيضا، له القدرة على خلق «صور قولية عن جميع الأشــياء». إن فن السفســطائي هو فن محاكاة، ولكن المحاكاة تكون على نوعين: واحدة منهما تهتم بمراعاة النســب وخصائــص النموذج، والثانية تضطر

لتبديلهـا، لكونها تأخذ بعين الاعتبار وضعية مـن نرغب في خداعه. ويكون النـوع الأول من الصورة (أيدولون) «تماثلا» (أيكون)، ويكون الثاني صورة مشـوهة (فنتاسما). ولكن «الظهور والتظاهر دون الوجود، وقول شيء ما دون قـول الحق»، هي مع ذلك مقالات تثير على الـدوام حيرة كبرى، بما أن فيها الجرأة على افتراض وجود الخطإ، وبالتالي اللا - وجود (232أ - 236 و).

قتل الأب (237أ ـ 239د، 244ب ـ 245و)

ينبغـي إذن، بالرغـم من الخشـية من الظهـور بمظهر قاتـل الأب، رؤية هل يكون ممكنا مخالفة تحريـم ‹برمانيدس› الجليل (إن ‹برمانيدس› هو «الأب» من جهة كونه قـد قطع، للحديث عن الوجود، مع كل جميع أشـكال التوالد)، الـذي يقول فيه: «ذلك أنـه أبدا لن يكون ترويض هـذا: أن اللا- موجودات توجد/ولكـن أنت، ألا فلتنثن بفكرك عن هذا السـبيل في البحث» (المقطع السابع،1-2). وتتمثل الوسيلة المتوخاة لخرق الأطروحة، في إظهار أنها رغم كونها تستند إلى مبدإ عدم تناقض صلب، فهي تتهافت. وإن الإقرار بكون اللا- وجود يكـون غير قابل للقول، هـو بالفعل التناقض مرتين: في البداية، عند اعتباره على أنـه وحدة، بما أنه عند الحديث عـن اللا- وجود في المفرد أو عن اللا- موجودات بصيغة الجمع، فإننا نقوم بإسـناد شيء موجود هو العدد؛ وبعد ذلك، عند القول عن الـلا ـ وجود بكونه يكـون غير قابل للحمل، فنحن نسـند إليه ما يكفي مـن الوجود، حتى يكون قادرا على تقبل هـذا المحمول. أن ترغمنا اللغة [144] «على أن نركب مرات ومرات الوجود واللا-وجود»، هو أمر لا يمنع بتاتا، تبعا لاعـتراض ‹ثياتيتوس›، من الإقـرار بأن «تلك هي الاسـتحالة الأكثر إطلاقا من بين جميع المسـتحيلات». وسـتقوم اللغة بصورة فعليـة بمخالفة هذاالتحريم باسـتمرار: وأن تفعل ذلك، لن يكون أيضا في نظر ‹برمانيدس›، سـوى الدليل على أن الأمر يتعلق باللغة المصابة بالخور، والموضوعة من طرف البشر.

ولكن اللغة لا تسـتطيع كذلك، أن تتكلم عن الوجود ـ الواحد؛ ومع هذا، فإن ‹برمانيدس› قد اسـتعمل هذه اللغة، وقـد أعلن صحتها. ولكنه من المحـال قـول أن الوجود هو واحـد، دون الوقوع مبـاشرة في التناقض، وذلك أنـه إما أن[عبـارة] «واحد» تعين الوجود، وأن «واحد»، لا تعني بالتالي، شـيئا

ولا تسند شيئا؛ وإما أن «واحد» تعني شيئا وتسند «شيئا ما»، ولكن حينئذ، فهي تعني شيئا آخر غير ما تحمله [على الوجود]، ولن يكون هناك عندئذ الواحد، وإنما إثنان؛ وسيكون الأمر كذلك إذا ما وقع الحديث عن الوجود «بكامله» (هولون). ففي غياب مدلولات متميزة، لا يمكن أن يكون لأي اسم إلا وظيفة التعيين، وإنه يكون علامة (سيما) تشير، ولكنها لا تدل، ولا يمكن أن يرجع كل تعيين إلا إلى مرجع وحيد. وهكذا فإنه ليس من الزائد عن اللزوم فحسب، استعمال اسمين إثنين «كائن» و«واحد»، أو «كائن» و«بكامله»، بما أنهما يعينان نفس الشيء، ولكنه من المضحك حتى وضع اسم واحد، بما أن هذا الاسم لن يعني شيئا. فالواحد الذي هو واحد بإطلاق، لا يمكن أن يقال، ذلك أن كل قول يستتبع الغيرية بين الشيء والاسم. ونتيجة لذلك، فإما أن القول يكون متكونا من كلمات جوفاء ترجع إلى بعضها البعض، ويمكنها أن تتماهى أو تتعارض، بدون صعوبات تذكر لأنها بالذات كلمات، وليست غير كلمات. ذاك هو ما يقوله غورجاس. وإما أن القول يمكن أن يقول ما هو موجود، ولكن عندئذ، يكون من اللازم أن يرجع تعدد الأسماء إلى كثرة من الموجودات، يكون كل واحد منها واحدا وكاملا، وهذا ما يفترض أن الوحدة والتمام، يوجدان. ولا يستطيع القول، بسبب بنيته المتعددة، قول «الوجود - الواحد» لـ«برمانيدس». ولقد كان هذا الأخير على حق، لما أعلن أن القول هو السبيل الحقيقي الوحيد نحو الحقيقة، ولكن هذا السبيل ليس لا مستقيما ولا وحيدا، لأن الوجود لا يشتمل على القول، بقدر ما أن القول ليس خارجيا عن الوجود أيضا: إن علاقتهما إشكالية.

لم يبين أي دليل، إلى حد الآن، أن الوجود ليس موجودا (ولو من جهة ما)، وأن اللاوجود موجود (ولو بطريقة ما). لقد وقع فحسب، إثبات أن المقابلة بين غير القابل للتفكير والقابل للتفكير، لا تمتلك البداهة الملزمة التي قد أسندها إليها «برمانيدس». لقد أصبح الوجود بنفس المناسبة، غامضا غموض اللا ـ وجود، وعسير الإدراك مثله. ومع هذا، فبما أنهما يشاركان بنفس المقدار في المعضلة، فإنه يمكن أن نأمل، في أنه إذا ما وصل أحدهما إلى أن يصبح أكثر وضوحا، فسيكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الآخر. إن العملية الحقيقية لقتل الأب لم تأت بعد، وإن أطروحة «برمانيدس» تقتضي دحضا من عيار آخر تماما.

أفلاطون

استعراض نظريات الوجود (242ب - 244ب، 245و - 249د)

إن جميع الذين تحدثوا من قبل عن الوجود، قد تساءلوا عن عدد الموجودات، أو حاولوا تحديد ما هو الوجود. وفي ما يخص العدد، فإن الفوضى هي السائدة: يقول البعض أن الموجودات هي ثلاثة، وآخرون يقفون عند الإثنين (الحرارة والرطوبة على سبيل المثال، وهما اللتان تنجبان، بالخلائط والتفكيكات، جميع الواقعات الأخرى)، وآخرون يقولون بأنه يوجد فقط واحد. والبعض يسعون إلى حل وسط، ويعلنون أن الوجود هو واحد وكثرة في آن، أو أنه تارة واحد، وتارة أخرى كثرة. يقول الغريب بأنه في ما يتعلق بأمر نقدهم، فإننا سنرى ذلك في ما بعد، وهو يكتفي بنعت مقالاتهم بما يلي: «إنها أسطورة، تلك التي يبدو بالفعل أن كل واحد منهم يرويها لنا، كما لو كنا أطفالا». إن العلماء القدامى في علم الطبيعة، قد رووا خرافات لا تنتسب لا إلى الصحة ولا إلى اللا-صحة، وإنهم لا يستحقون سوى معاملة عدم الاكتراث المخصصة لكل رواة الأساطير.

أما أولئك الذين يدعون تحديد «ما هو» الوجود، فهم يرتكبون خطأ «هيبياس»، بمماهاتهم بين السؤال عن طبيعة الوجود، وسؤال «ما الذي هو موجود». وإن أبناء الأرض المرعبين، لا يعترفون بالوجود إلا الجسماني، في حين أن الصور المعقولة واللاجسمانية وحدها، بالنسبة إلى أصدقاء المثل، هي التي تكون حقا، وإن الأجسام هي في نظرهم، ركام يتركونه للصيرورة. إنهم يعطون إذن بشأن ما هو موجود، تعريفين حصريين ومتناقضين. ويسائل الغريب الأوائل، عما يمكن أن يكون من أمر مشترك بين الأجسام والعدد القليل من الواقعات اللاجسمانية التي يقبلون بها (على الأقل أولئك الذين يكونون من بين الماديين، الأكثر ليونة). إن القاسم المشترك بين الأجسام وغير الأجسام هو القدرة، مهما كانت محدودة وزائلة، أي القدرة على الفعل في شيء ما، أو الانفعال بشيء ما. لا ينبغي أن نرى في هذا، تعريفا للوجود سيقطع مع الإقرار بالمثل الثابتة، وكونه تعريفا سيحدث ثورة مذهبية؛ فلا يتعلق الأمر لا بإسناد حركة أو طاقة على الفعل للمُثل، ولا بتحويل الوجود الحقيقي إلى الأرواح وحدها. ولا يماهي الإقرار الصادر عن الغريب، بين الوجود والقدرة: إنه لا يكف عن قول أن الوجود لا يمكن أن يتماهى مع أي حد آخر. إن

الوجود، مثله مثل كل طبيعة محسوسة، أو معقولة، يمتلك قدرة على الدخول في علاقة: إن طبيعة الوجود لها قدرة أن تجعل كل موجود يوجد، وتكون قدرته بهذا المعنى، كلية. ولكن ليس للوجود قدرة على جعل ما هو موجود، يوجد بهذا الشكل أو ذاك، أو بأن يجعل بصورة حصرية، بعض الأشياء توجد دون غيرها، وإن ماهيته أو طبيعته الخاصة هي التي تعطي لكل موجود القدرة على التأثير في شيء آخر، أو على التأثر بشيء آخر. إنه يوجد في هذا إذن، معيار للوجود أو علامة عنه، ولا يوجد تعريف للوجود.

ويتمثل خطأ أصدقاء المثل، في اعتقاد أنه يكفي تعويض الأحادية البرمانيدية بكثرة كمية من الموجودات، مع إعطاء كل كائن نفس الطبيعة الثابتة والكافية لذاتها. وإنهم يرفضون [146] كل وجود للصيرورة، وينكرون هكذا الوجود على الحركة، وبالتالي عن الروح. كيف لهذه الموجودات التي هي المثل، وهي الماكثة في سكونها، أن تعرف حينئذ؟ وذلك أنه أن نعرف هو فعل، وأن تقع علينا المعرفة، هو انفعال؛ وإن الفعل والانفعال هما حركتان. هنا أيضا، قد كان هذا الإثبات، وراء كمية من الارتباكات. ولكن لا يكون هذا الإثبات شنيعا، مع ذلك، إلا إذا ما قصدنا بهذه الحركة التحول (وليس الانتقال، وهو ما سيكون خلفا بصورة صريحة). لو أن الأمر هو كذلك، فإن المثل التي تتحول بفعل المعرفة، لن تبقى لا قارة ولا دائما هي ما هي، وستتهاوى «الأفلاطونية القديمة». ولكن «أفلاطون» يوضح أن الموجودات لن تتحرك إلا في حدود ما تقع معرفتها. عندما يعرف المثال، فهو يخضع لحركات العقل أثناء جهده بهدف أن يعرفه. وهذه التحركات هي تحركات جدلية، تربط المثال بمثل أخرى، وتقسمها وتجمعها، وليس دائما بشكل واحد، إلى جانب ذلك. لا ينفعل المثال إلا لأنه يحصل تقسيمه وتجميعه؛ وهو لا يفقد مع ذلك، عندما ينظر فيه جدليا، هويته وثباته اللذين يكونان على العكس، مثبتين مباشرة، على أنهما شرطا معرفته. فالعقل في معرفته لموجود ما، يجعله لذاته، كما يجعله لنفسه، أكثر معقولية أكثر فأكثر، وإنه إذا ما جعله معقولا على نحو آخر، بمقاربته له تبعا لزوايا مختلفة، فهو يفترض أن هذه المقاربات المختلفة يمكن أن يقع دمجها وتوحيدها.

إن رفض الوجود عن الحركة وعن الحياة، وعن الروح وعن الفكر، هو أيضا رفض ذلك عن العقل، مثلما وقع رفض ذلك عنه، عند تحريك كل شيء في جميع الاتجاهات:

> والحال أنه إن كان هناك من ينبغي محاربته بكل ما للبرهنة من قوى، فهو ذلك الذي يحطم العلم والفكر أو العقل، مهما كانت الطريقة التي يتوخاها (...). على الفيلسوف إذن، وعلى كل من يقدر كل هذا الأمر التقدير الأرفع ثمنا، تكون قد حصلت الضرورة على ما يبدو عن طريق ذلك بالذات، حتى لا يقبل أن يفرض عليه، من طرف أولئك الذين يدافعون إما عن الواحد وإما عن تعددية المثل أيضا، ثبات الكل؛ وألا يولي أي بال لسماع أولئك الذين على العكس، يحركون الوجود في جميع الاتجاهات؛ وإنما، مثل الأطفال في أمنيتهم، أن يقول بشأن كل ما يكون ساكنا وكل ما يتحرك، أن الوجود والكل يكونان السكون والحركة في نفس الوقت. (السفسطائي، 249ج - د)

وينبغي في نفس الوقت، استبعاد الأطروحات التي تثبت الوجود داخل وحدة مطلقة أو داخل كثرة المثل، وتلك التي تحركه في جميع الاتجاهات في جميع أجزائه. ولقد وضع استعراض نظريات الوجود، أطر ساحة المعركة التي يتواجه فيها مفكرو الطبيعة، ومعسكر صراع العمالقة الذي سيتنازع فيه «الماديون» و«المثاليون». وإنهم جميعا، قد تصرفوا مع الوجود بلامبالاة، وذلك أن لا أحد منهم قد رأى أن جميع الأسئلة التي يطرحونها بشأنه، هي أسئلة تفترضه. لا يكون فهم الوجود [147] بقول **كم يوجد** من موجودات، أو من أي صنف **هي تكون**، وإنما يكون بفهم ما يمكن أن نريد فعلا قوله، في كل مرة نتلفظ فيها بهذه الكلمة. يجب أن تكون الدلالة التي يجب أن يعطيها الفيلسوف للوجود، متلائمة مع العلم والفكر والعقل، لأن هذه الأشياء، تمثل بالنسبة إليه الواقعات الأعلى قيمة. وليس اللزوم الذي يفرض نفسه على الفيلسوف لا تجريبيا - ليس الوجود موضوع تجربة -، ولا منطقيا: إن اللزوم الوحيد التي يمكن أن يلزم الفيلسوف به نفسه، هو أن يضمن وجود الفلسفة، بإعطاء الوجود دلالة تجعل الفلسفة تكون ممكنة، أو على الأقل، تجعلها لا تكون غير ممكنة. وليس على الفلسفة أن تخضع لطبيعة للوجود تكون غير قابلة للتحديد، وإنما يجب أن يقع تصور الوجود تبعا لطريقة تجعله على نحو لا يمنع الفلسفة.

مشكل تواصل الأجناس (251أ - 263 ب)

ليس الوجود من جهة ذاته، لا في سكون ولا في حركة. وهو غير قابل للاختزال في أي واحد منهما، ومع هذا، ينبغي أن يقال عن الوجود أنه في نفس الوقت ساكن ومتحرك، مثلما أنه ينبغي أن يقال عن السكون والحركة أنهما يوجدان. وضد الذين «وصلوا متأخرين» [إلى الفلسفة]، أولئك الذين يدافعون عن أن القول المتعدد لشيء واحد، يكون محالا، يعاود الغريب طرح المشكل بحسب الصياغة التالية: هل إن جميع الأجناس تتواصل مع جميع الأجناس، أو أن لا أحد منها يتواصل مع أي منها، أو أن البعض منها يتواصل مع البعض منها؟ يكون لا بد، لأجل الحسم، من فحص نتائج كل فرضية من هذه الفرضيات.

إن رفض أن يستطيع أي جنس أن يختلط بأي جنس، هو حكم على أنفسنا بألا نقول أي شيء: إن الطريقة الأكثر جذرية «لإعدام القول، هي عزل كل واقع»، وذلك أنه «إنما بالتركيب المتبادل للمثل، يتولد القول». ولكن الإقرار بأن جميع المثل (إن «المثال» و«الجنس» هما هنا عبارات متعاوضة) تكون قادرة على التواصل مع جميعها، هو إعطاء أنفسنا إمكانية قول أي شيء عن أي شيء، وستفقد اللغة كل معنى، وكل إمكانية على الحقيقة. تبقى الفرضية الثالثة: بعض المثل تقبل فعلا الاختلاط مع بعضها، وأخرى لا تقبل. يكون الحل الوحيد المقبول، حلا يقول بتواصل وبعدم تواصل انتقائيين. وهو حل يضمن التمييز بين القول الصحيح والقول الخاطئ، ذلك أنه تبعا للفرضية الأولى، يكون الإثبات على شكل تحصيل الحاصل، هو فقط الصحيح: لا يمكننا أن نقول عن الطيب غير أنه طيب، وعن الإنسان أنه إنسان؛ وتبعا للفرضية الثانية، فإن الإثبات المتناقض يكون مقبولا (على سبيل المثال «إن الحركة تبقى ساكنة، وإن السكون يتحرك»). وخلافا لهذا، وتبعا للفرضية الثالثة، يكون صحيحا القول الذي يعبر عن موافقة مثلين على الاختلاط المتبادل، أو عن رفضهما قبول بعضهما كذلك، ويكون خاطئا ذلك الذي يرغم مثلين غير متلائمين على التجمع، أو الذي يفرق بين مثلين مستعدين لاستقبال بعضهما البعض. ويعوض معجم الموافقة أو الرفض، المعجم الذي كان يستعمل في البرهان الأخير من محاورة **فيدون**: إن المشاركة بالنسبة إلى المثال في مثال

آخر، تتمثل في «الانفعال» [148] بالخاصية التي يفرضها عليه هذا الأخير. ويقوم الغريب، حتى لا يتيه داخل بحث شديد التعقيد، باختيار المثل الأكثر أهمية، وبفحص «ما يكون أمر قدرتها على التواصل المتبادل» (254 ب - د). تكون القدرة، لكونها تكون مرتبطة بطبيعة الشيء، في ذاتها مبدأ انتقاء: إنها لا يمكن أن تفعل فعلها في موضوع أيا كان، ولا أن تنفعل بفعل أي كان.

التناغم والتنافر (253ب - د)

لكي نستطيع تقدير التناسب والتنافر، بصورة مستقيمة، في أي مجال كان، يكون العلم لازما. ويسمح إدخال نموذجي النحو والموسيقى، بصورة تمثيلية، بتعيين أربع مهام للعلم الذي سيطبق، ليس على الحروف أو الأصوات، وإنما على الأجناس. وإن الذي يسير داخل الأقوال، إذا ما كان يسير فيها كفيلسوف، وليس كسفسطائي، يصادف أربعة مشاكل، تقتضي العلم الأسمى. وهذا العلم هو الذي يقود «ذاك الذي يريد أن يبين بصورة مستقيمة»: 1) أي الأجناس تتناغم مع أي أجناس، و2) أي الأجناس لا تقبل بعضها البعض بصورة متبادلة؛ وهو أيضا العلم الذي يفرق 3) إن كان يوجد البعض من هذه الأجناس، ما يجمع بينها، لكونه يخترقها جميعها، جاعلا إياها هكذا قادرة على أن تختلط، و4) وعكسا إن كانت توجد خلال التقسيمات، أجناس أخرى تكون، لكونها تخترقها جميعها، مسؤولة عن تقسيمها. يتعلق السؤالان الأولان (أي الأجناس تتواصل، وأيها لا)، بصحة أو خطأ القول، ويتعلق السؤال الثالث بذات إمكان القول، والرابع له صلة بوسائل تقسيم وحدة مركبة إلى كثرة، بصورة مستقيمة.

ينبغي إذن في البداية، تمييز التناسب أو التنافر بين الأجناس المحددة. يعني «التناغم» مع الأجناس الأخرى، بالنسبة إلى جنس ما، إمكان أن يكون محمولا من طرفها. فالمشكل هو بالفعل مشكل الحمل، ولكن يجدر استبعاد المقاربة المنطقية: إن الحمل عند ‹أفلاطون›، هو مشكل جدلي وبالتالي أنطولوجي [ليس منطقيا]، بما أن الجدلية لا تهتم إلا بالموجودات الموجودة حقا. ويكون مكانه دوما داخل أفق فهم المثال، ذلك أنه هو ما يمكن من إعطاء هذا المثال أو ذاك، هذا المحمول أو ذاك. قد تكون المسألة بسيطة عندما يكون المحمول (المثال الآخر)، إما يرتبط لزوما بماهية الأول، وإما يكون ممنوعا من طرفه.

وهي تكون أكثر تعقيدا وأكثر مجازفة، عندما تطرح مسألة العلاقة بين مثل لا تكون مرتبطة في ما بينها **بصورة ماهوية**، وأيضا، عندما لا يوجد رفض للتواصل، وإنما فقط غياب للتواصل بين مثالين. يتناغم بالتالي المثالان اللذان لهما ماهية مشتركة (العدالة هي فضيلة)، أو مثالان ليس أحدهما ماهية الآخر، وإنما هو خاصية ماهوية للآخر (العدد إثنان هو زوجي). وترفض أن تستقبل بعضها البعض المثل المتضادة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة: إن الجمال يرفض [149] أن يستقبل القبح، أو العدد ثلاثة الشفعية [صفة الزوجية] (انظر ص.ص، 122 - 125). ولكن لا تستنفد هذه الحالات، جميع حالات المشاركة أو عدم المشاركة بين المثل. وإن الخيار (الذي كان خيار الحجة الأخيرة في محاورة فيدون) وهو: إما الاستقبال المتبادل وإما المنع، لا يكفي لتفسير إمكان أو استحالة جميع أخلاط المثل.

يسمح اللجوء إلى نموذج النحو، بعملية تركيب أكثر لطفا، قادرة على توضيح حالات لا تجري فيها المشاركة تبعا للماهية، من جهة (العدالة هي جميلة، الحركة موجودة)، ومن جهة أخرى، الحالات التي يتجلى فيها عدم إمكان المشاركة على شكل مفارقة، والتي لا تضع في الحسبان التضاد (الشجاعة ليست مثلثا). ويؤسس هذا النموذج علاقات أكثر ضعفا من العلاقة الماهوية، وأشكالا من عدم التواصل أقل جذرية، من تلك التي يمثلها امتناع الأضداد. ومثلما أن الحروف - الحركات تدور مثل الرابطة على جميع الحروف الأخرى، وأنه من الضروري أن يوجد حرف من الحركات على الأقل، حتى تتركب الحروف الصوامت، وإنه من الممكن كذلك، أن بعض الأجناس «تضع مع بعضها» جميع الأجناس. وليس التماثل بين الحروف - الحركات والجنس المشارك فيه بصورة كلية، سوى مجرد تشابه في الوظيفة: إن تكوين المقاطع وبالتالي الكلمات، يقتضي أن يكون لبعض الحروف وظيفة الربط، مثلما أن اختلاط الأجناس يقتضي أن يكون لبعضها نفس وظيفة العلاقة تلك. إلا أنه لا توجد حروف - حركات كلية، من شأنها أن تسمح لجميع الحروف الأخرى بالتواصل، في حين أنه توجد أجناس مشارك فيها بصورة كلية. وبديهي أن هذا لا يعني أن هذه الأجناس - الحركات، باختراقها جميع الأجناس، ستسمح لجميعها بالتواصل مع **جميعها**. فتلك هي بالذات،

الفرضية التي سبق أن وقع التخلي عنها لفائدة تواصل انتقائي. فالوجود على سبيل المثال، يستطيع أن يتواصل مع جميع الأجناس الأخرى، ولكن جميع الأجناس الأخرى، لا تتواصل بفعل ذلك في ما بينها (إن الحركة لا تختلط مع السكون، ولا الكبر مع الصغر لمجرد كونها جميعا توجد). يمكن لبعض الأجناس أن تتواصل مع **الجميع**، ولكن ليس الجميع مع **الجميع**. وليس لهذا النوع من الأجناس وظيفة غير جعل جميع الأجناس قادرة على التواصل، ولكن لا يكون هذا التواصل فعليا، إلا بين **بعض** الأجناس (التي عددها، قد يزيد أو ينقص). وهذه الأجناس التي تخترق جميع الأجناس الأخرى، هي بالتالي الشروط العامة لإمكان كل تواصل، ولكنها ليست العلة الكافية لأي تواصل مخصوص. إنها تبرر البحث الجدلي، بما أن وجودها يجعل أن الصلة بين مثالين، أو جملة من المثل، تكون ممكنة، من جهة الحق، أو بالأحرى، تكون ليست مستحيلة قبليا، ولكن الفحص الجدلي وحده، والذي موضوعه مثل محددة، سيسمح بقول هل إنه يوجد بينها أم لا، علاقة حقيقية وما تكون هذه العلاقة. يتم حينئذ التعبير عن المبدأ العام للعلم الجدلي، [150] هكذا: «عدم أخذ مثال هو غير على أنه هوهو، ولا مثال يكون هوهو على أنه غير».

الأجناس - الحركات

ما هي هذه «الأجناس - الحركات» التي تسمح للأجناس الأخرى بأن تختلط؟ يؤكد الغريب في نهاية الفقرة الخاصة بالأجناس الخمسة الكبرى، ما يلي :»ينبغي القول [...] بأن الأجناس تختلط بصورة متبادلة، وأن الوجود والغير يتنقلان عبر الجميع، وكل واحد منهما عبر الآخر أيضا» (259أ). سيكون الوجود والغير بالتالي، الجنسين المشارك فيهما من طرف جميع الأجناس الأخرى. وإن كون الوجود يسمح لجميع المثل بأن تتواصل مع المثل الأخرى، يعني ببساطة أنه لكي يكون بإمكانها التواصل، ينبغي لها قبل كل شيء أن توجد. وتتمثل الصعوبة في ما يتعلق بجنس الغير، في أن اعتباره جنسا ـ حركة، يعني إعطاءه وظيفة العلاقة، في حين يبدو أنه يكون منطقيا أكثر، أن نرى فيه الجنس المسؤول عن التقسيمات. إلا أن الغير، عندما يميز الموجودات، إنما يضمن أولا، وجود كثرة من المثل سيقع الربط بينها: بدون التفريق، لن يوجد تعدد، وبدون التعدد لن تكون الجدلية ممكنة. ولكن الغير هو كذلك

مـا يربط، إن طبيعتـه «تتجزأ متوزعة على جميع الموجـودات، رابطة لها بصورة متبادلة...» (258 د). ينبغي أن يشـارك كل موجود في الغير حتى يكون في نفـس الوقت، غير مماه لجميع الأغيـار، ولكن ليكون أيضا مختلفا عن بعض الأغيـار، ومرتبطا بها بالذات مـن جهة كونه يختلف عنها. ويكسـب الغير كل مثال وجودا مسـتقلا، وهو ما يسـميه ‹هيغل› «الفرق البسـيط» [«الفرق غير المفرق»]، وهو مجرد لا-هوية، وهو يسـند إليه أيضا ماهية تفرقه، أي «فرقا يفـرق»، يميزه بصورة إيجابية. وإن التحديد الدقيق للفروق الموجودة بين كثير مـن الماهيات، هو ما سيسـمح بقول هل يمكنهـا أم لا أن تتواصل. تكمن شروط إمـكان العلم الجدلي هكذا، في **الوجـود** المتميز للمثل التي يفحصها، وفي **الفوارق** الرابطة بين بعض المثل.

وإن ذاك الذي يعرف من أين يقع تمرير الهوهو والغير، والذي يفهم أن الهوية لا تقـوم بالتواصـل، وأن الاختلاف لا ينجز الفصل فحسـب، هو من يمتلك القـدرة الجدلية. وإن تماهي كل مثال مع ذاته يعزلـه، وإن الغيرية بتفريقها له، تربطه. ليس الهوهو جنسـا - حركة، إنه ما يكسـب كل مثال قوامه. وجميع المثل تشـارك فيه، وكذلك جميع الأشياء التي تستمد من هذه المثل ماهيتها، ولكن ليـس الصور التي تتبدل تبعا لآرائنا. ويسـتتبع العلم الجدلي، في الأول، هـذا الاعتراف بكون كل مثال يكون ويمكث، هو ما هو؛ والحال أن هذه الهوية بالذات، هي ما يجعل تواصله إشكاليا، وهي ما تقتضي أن يوضع وجود الاختلاف كجنس يكون مشاركا فيه بصورة كلية. لا يتخلى ‹أفلاطون› في محاورة **السفسطائي** عن «نظريته القديمة في المثل»، إنه [151] يبحث بالعكس، كيف أن المثل التي هي ما هي بصورة أزلية، تسـتطيع بالرغم من كل شيء، أن تتواصل في ما بينها. ويتعلق الأمر بالنسـبة إليه، في إيجاد حل لمشكل، وليس في القطع مع أنطولوجيا تم تجاوزها.

التقسيم والتجميع

يسـتحضر مقطع محاورة **السفسـطائي**، الذي يشـهد تعريـف العلم الجدلي، الأجناس التي ينبغي جعلها تدخل أثناء التقسـيمات فحسب، وهو لا يقول شيئا عن التجميعات. ليست الجدلية فيه، ذلك الإجراء المتمثل في التجميع والتقسيم،

والـذي يوجد ادعاء بكونه هو جدلية «أفلاطون» في المحاورات المتأخرة، تلك التي يعتقد أننا نجد صيغتها النموذجية في محاورة **فايدروس**.

فـكل ما قد قيل في محاورة **الجمهورية**، هو أن الجدلية تسـتعمل بعض المثل بهدف الوصول إلى أخرى. والفرضيات التي يستعملها الجدلي كنقاط انطلاق، لا يمكـن أن تكون إلا مثلا، وإنه ينبغي إدخال مثل أخرى بهدف توضيحها. فلا يمكن أن يعتبر المثال على أنه مبدأ إلا بشرط أن يكون مرتبطا بمثل أخرى. يكـون للروح تعقـل الواقع، عندما تكـف عن مجرد وضعـه، بهدف إعطاء معنى لسـؤال «ما هو كذا؟»، وهي تستعمل مثلا أخرى لتوضيح المثال الأول، ويمكنها عندئذ اعتباره مبدأ يسـمح بالنزول نحو مثل أخرى. لئن كان العلم الجـدلي يدور بين المثل، فهو بكل تأكيد لا يـدور بينها كيفما اتفق، ولكن «سـقراط» يكتفي بالإقرار بعلوية هذا العلم، وهو يتهرب من سؤال غلوكون الخاص بالسـبل التي يسلكها. ولقد كانت محاورة **فايدروس** المحاورة الأولى، التـي وقـع فيها وصف العمـل الجدلي، على أنـه حركة مزدوجة من التقسـيم والتجميع (265ج - 266ج). ولكن في هذه المحاورة أيضا، قد قيل أن التجميع والقسـمة يفترضان فحصا مسـبقا يخص الوحـدة أو الكثـرة الطبيعية للواقع موضـوع النظر. يعلمنا «القول الصحيـح» بالفعل، أنه كي نعرف طبيعة شيء مهما كان، ينبغي التسـاؤل في البداية، هل هو بسـيط أم مركـب (**بولوأيدس**: متعـدد الجوانـب)؛ وبعد ذلك، إذا ما كان بسـيطا، فلا بد مـن تحديد قدرة الفعـل لديه، وعلى مـاذا، وكذلك قدرته على الانفعـال، وبتأثير ماذا؛ وإذا ما كان يشتمل على عديد المثل أو الأجناس، فيجب أن نتصرف بالنسبة إلى كل واحد منها، بنفس الطريقة (270ج - د). هذا الفحص هو أيضا خاصية الجدلية: عندما يتسـاءل الفيلسوف عما «يمكن أن يكون الإنسان فعلا »، فسؤاله هو: «ما الذي يناسـب طبيعة من هـذا القبيل فعله أو الانفعال بـه، فتكون مختلفة عن الأغيار؟ » (**ثياتيتوس**، 174ب). إذا ما كانت الطبيعة بسـيطة، ينبغي تحديد قدرتهـا على الفعل وعلى الانفعال، وبعبارة أخرى، تحديد قدرتها على الدخول في علاقة، ولكن ليس هناك أي شيء للتقسـيم أو للتجميع. ويتمثل جعل طبيعة شيء مهما كان، معقولة، أولا، في اكتشاف طابعه البسيط أو متعدد الجوانب، وفي الحالة الثانية (ولكن في الحالة الثانية فحسب)، في تحديد التمفصل الصحيح

[152] بين وحدته وتعدده. أضف إلى هذا، أن سياق محاورة **فايدروس** - مسألة شروط جودة الخطابة - يجعل من الصعب القبول دون احتراز، بأن المنهج، على نحو ما تم الإفصاح عنه، يصلح دون قيد أو شرط لكل ممارسة جدلية، حتى وإن تعلق الأمر بواقع مركب.

لقد قام ‹سقراط› بالتحدث بقولين متناقضين: في الأول، كان يساند مثل ‹ليسياس›، أنه لا ينبغي الاستسلام لمن يحب، وإنما لمن لا يحب، لأن الحب، الذي هو بطبعه صاحب تملك وطغيان وعنف، يكون بالنسبة إلى المحبوب مصدر مصائب؛ وفي الثاني، فهو يتراجع عن ذلك، ويستسلم إلى الاستدراك: إن الحب وسواس إلهي، هو منبع للخيرات أكبرها. ويشرع ‹سقراط› على إثر ذلك، بواسطة تفكير رجعي، في استخراج بعض القواعد التي وقع تطبيقها في قوليه السابقين، من باب الصدفة (ولكون ‹سقراط› هو ‹سقراط›، فإن الصدفة لا يمكن أن تكون إلا حظا سعيدا). لقد بدأ، في مطلع قوله الأول، بطرح أنه ينبغي الاتفاق بشأن ماهية الشيء قبل النظر في آثاره. ويقوم ‹سقراط› عندئذ، لتعريف إيروس [الحب]، بتحديد جنسه (الشهوة)، وصنف القوة اللاعقلانية والعنيفة التي له، وأيضا صنف القوة التي يسعى إلى التغلب عليها (الاعتدال)، وفي النهاية موضوعه، وهو: اللذة التي يوفرها الجمال الجسماني. لقد تمكن من رؤية هذه العناصر المتفرقة معا، ومن تجميعها. والتعريف الذي قام ‹سقراط› بصياغته هو تركيبي، وإن العناصر المجمعة من طرفه في تعريفه، هي مثل لا يتعلق الأمر فقط بتنظيمها، وفق علاقة ترتيبية (إيروس هو نوع من جنس هو «اللذة»)، وإنما تركيبها وفقا لعلاقات من طبيعة مختلفة: التقابل الفعال والسيطرة المتبادلة، أو أيضا، الدافع نحو موضوع محدد. ومع هذا، عندما يتفكر ‹سقراط› في تعريفه، فهو يتساءل هل إنه قد صيغ بطريقة جيدة أم سيئة، ولكنه يعتبر أنه حتى وإن لم تكن الصياغة حسنة، فهو سيكون رغم كل شيء، قد ضمن وضوح القول وترابطه. والوضوح والترابط صفتان تخصان الشكل، ويمكن أن يحدث التعريف الحسن أو الرديء، من هذه الزاوية، نفس النتائج. يهدف القول الخطابي إلى «التعليم»، أي بعبارة أخرى، إلى أن يعرض بشكل مقنع، التصور الصحيح أو الخاطئ، الذي يكون لمن يتكلم عن الواقع المتحدث عنه؛ وهو لا يهدف إلى البحث أو إلى فحص ما تكونه هذه الطبيعة من جهة حقيقتها. ويكون عليه أن

يبدأ بصياغة التعريف، بدل أن يشرع في البحث وأن يصل إليه، وعندما يصل إليه في نهاية الفحص - فإن الاقتضاء هو خطابي صرف (مثلما يشهد على ذلك قول أغاطون الذي يبدأ في المأدبة بذكره، والذي لم يكن أكثر صحة مع ذلك). ويتطلب الذم والمدح زيادة على هذا، أن يقع في ذلك التعريف الأصلي، تضمين حكم معياري.

ويتمثل «الصنف الآخر» من الإجراء، في القدرة على تقطيع الأجناس بحسب التمفصلات الطبيعية، مع العمل على عدم إتلاف أي قطعة [153] كما قد يقع في ذلك جزار يكون سالخا رديئا. لقد وضع كل قول موضوعه، وقد حدد له وحدته، ولكن ينبغي تناول القولين معا، وذلك لاكتشاف الجنس القادر على الإحاطة بالنوعين المتقابلين من إيروس. وقد أخذ كل واحد منهما النوع على أنه الجنس؛ وإن إيروس، ولا شك، يجعلنا نفقد الصواب، ولكن بطريقتين مختلفتين: إما بالاستسلام لغلو الشهوة البشرية، وإما بأن نكون فريسة لإلهام إلهي. إنهما قد أصابا معا مع ذلك «المثال الطبيعي الوحيد»، ألا وهو ضياع الصواب (برانويا أو مانيا)، والذي يسمح باستيعاب هذين النوعين المتضادين: يستطيع سقراط، إعادة تركيب وحدة الجنس، وذلك لكونه قد قام بتقطيع إيروس بصورة مستقيمة. ولكي يكون الإجراء إجراء يتحلى بالكفاءة، ينبغي إذن أن تكون الوحدة المشتركة نصب الأعين، وأن يتم التقسيم على نحو يجعل بالإمكان إعادة التوحيد. والوحدة الأكثر اتساعا، تسمح بإجراء تقسيمات أخرى (وحدة الجنون إلى أمراض إنسانية وإلى وسواس إلهي، ثم وحدة الجنون الإلهي إلى أجناس أربعة من الوسواس).

إذا ما كانت وحدة الجنس هي الأخرى، حاصل تجميع، فإن التجميع لا يعين عملية من نفس صنف تلك الموصوفة سابقا، والتي كان التجميع فيها يهدف إلى التعريف. يمثل تجميع نوعي «اليسار واليمين» من ايروس في مثال وحيد، عملية مناظرة لعملية القسمة، ولا يوجد بين الإثنين تتابع، وإنما توجد دائرية تامة: في نهاية محاورة **النواميس** (963 أ ـ 964أ)، يلاحظ الأثيني أن الاسم الوحيد للفضيلة يشتمل على واقعات متعددة بل ومتضادة، ولكنه يقول بأنه متى نكون قد بينا أن اسما واحدا يغطي وحدات مختلفة، فإنه ينبغي تجميعها

من جديد، وتقسيمها من جديد، وهكذا دواليك... يجب على من «يتحصل» على المتعدد، أن يفكر في الطريقة التي «يرجعه» بها إلى شكل موحد، مثلما أن الذي «يتحصل» على الواحد، يجب أن يفكر في الطريقة التي «يرجعه» بها إلى شكل متعدد. وإن الذهاب والإياب، بين التجميع والقسمة، هو ما يشكل الجدلية، بشرط أن نفهم بالتجميع جمع أنواع ماهوية تكون جنسا حقا. وإن «علماء» هذا الزمان، كما يقول ‹سقراط› في محاورة **فيلابس** (16ج - 17أ)، لا يعرفون التجميع في الوقت المناسب؛ فإما أنهم يتقدمون ببطء شديد، معددين عددا كبيرا من الأنواع، التي لا يتوصلون إلى أن يفرضوا عليها صفة وحيدة، وإما أنهم يتقدمون بسرعة زائدة، ولا يجمعون منها ما يكفي، ويجازفون بالتالي بأن يخطئوا الجنس. وإنهم إن كانوا لا يحسنون التجميع، فإنما لكونهم لا يحسنون التقسيم، ويتمثل الخطأ الأكبر في الانتقال مباشرة من الوحدة إلى اللامحدود: ويعني اللامحدود في هذه الحالة، الكثرة اللامحدودة للواقعات الفردية، ويعني الانتقال مباشرة من وحدة المثال إلى هذه الكثرة، أنها ستكون بالنسبة إليه مضمونه الوحيد، وسيقع بالتالي تجاهل مختلف الأنواع التي تتوزع عليها هذه الأفراد. والحال أنه لا يكون لكل مثال، كمحتوى، الكثرة المحسوسة، وإنما أولا، الكثرة المعقولة.[154]

يلزم كلا الإجراءين المذكورين في محاورة **فايدروس**، دون شك، بالتجميع والتقسيم، وبالتالي بالتوحيد والنشر، بما أنه هكذا يشتغل كل قول وكل فكر. ولكن التجميع (مأخوذا في المعنى الواسع، كجمع للكثرة داخل وحدة)، يأخذ معنيين إثنين، بحسب ما إذا كان يهدف إلى التعبير عن تعريف من الصنف «الماهوي»: «الحب هو...»، أو ما إذا كان يجمع ما تقسمه القسمة. ويمكن لبعض الخصائص أن تكون صالحة بالنسبة إلى كل إجراء جدلي: التقسيم بحسب المفاصل الطبيعية، ودائرية التجميع والقسمة - ولكن البعض الآخر لا. فعندما يقع استعمال منهج القسمة ضمن مجال غير معياري وغير خطابي، نحن نترك على اليسار ضمن عدم التحديد، ودون تخصيص أي تفصيل له، النوع غير الملائم في ما يتعلق بالتعريف المنشود: أن يجد نوع ما نفسه عندئذ «على اليسار»، لا يدل على شيء أكثر من ذلك، وليس، بكل

تأكيد، على أن هذا النوع هو في ذاته رديء. ولا يمكن أن تخرج من النظر الجدلي في أساليب الخطابة الحسنة، قواعد صالحة لكل مسار جدلي.

كيف قام «سقراط» بالتقسيم في محاورة **فايدروس**؟ وكيف يقوم بالتقسيم في محاورتي **السفسطائي والسياسي**؟ إنه يقوم بذلك بإدخال مبادئ تقسيم مختلفة في كل مرة، أي بعبارة أخرى، بإدخال مثل قادرة في كل مرحلة، على تجزئة المجموع الذي يكون ماثلا أمامنا. ويقع إنجاز التقسيمات، إما بحسب الموضوع، وإما بحسب الغائية، ولكن أيضا بالفعل، بحسب مختلف أنماط التبادل، وكذلك أنماط التنقل أو النشأة، الخ. وهذه المبادئ في القسمة، هي التي يقول الغريب لنا عنها، بأن الجدلي يجب أن يختارها بروية. لماذا أنه يقوم، عند كل تجزئة، بهذا الاختيار، بدل اختيار آخر؟ دون أي سبب، ما عدا أنه يمتلك العلم الجدلي المسمى في محاورة **السفسطائي** «علم الرجال الأحرار»، والذين يكونون بالذات أحرارا في القيام بتبديل المبادئ التي وفقا لها يقسمون، وهم أحرار في أن يقسموا «تبعا لأي فرق كان»، وهذا الأمر هو ما يثير حفيظة ذلك المنطقي الذي هو «أرسطو» (**أقسام الحيوانات**، الفصول 1 و2). وتماما مثلما لا يجب أن يكون علم السياسي الحقيقي، عبدا لقوانين موضوعة مرة واحدة ولا تبديل لها، فلا يجب أن يرضخ علم الجدلي لقوانين خارجية ومفروضة بصورة نهائية؛ وأن يوكل، لمرونة عقله، الإدراك المناسب للمبادئ التي تسمح بالتقسيم بصورة مستقيمة. وتكون النتيجة هي ما يكشف ما إذا كانت اختياراته قد كانت الاختيارات الجيدة أم لا.

مهمة الجدلي (253د - 254أ)

لا يجب أن يميز الجدلي، إن كان جدليا فيلسوفا، بين مختلف الأجناس فحسب، بل يجب عليه أن يتبين أي صنف من الكثرة يكون أمامه: يجب ألا يعتبر نوعا من الكثرة على أنه الغير، وذلك لأن كل نوع من الكثرة لا يستطيع التوحد بنفس الكيفية. وليست الصلة بين المتعدد والواحد دوما صلة أجزاء بالكل، أي بعبارة أخرى صلة أنواع بجنس، و[155] يقوم الغريب، في نص موجز، هو نص عسير وموضوع جدل، بالتمييز بين أربع وضعيات جدلية.

1) يستطيع الجدلي في البداية، أن يدرك «إيديا [مثال] وحيدة منتشرة بالتمام عبر كثرة، يكون كل عنصر منها قد وضع على أنه منفصل». هكذا قد قام «مينون»، في محاورة مينون، بتعداد فضائل عدة، ولقد طالبه «سقراط» باكتشاف الطابع المشترك الذي يسري فيها كلها. وهذه الفضائل كلها مختلفة عن بعضها، وهي لا تتواصل في ما بينها إلا بوساطة ماهية الفضيلة. وعندما يواجه الجدلي كثرة من الوحدات التي تعتبر منفصلة عن بعضها، فهو يعرف كيف يرى بأنه توجد مشاركة في ماهية وحيدة، وأن هذا النمط من المشاركة هو وحده ما يتواءم مع انفصال الوحدات عن بعضها.

2) يمكن أيضا، أن يجد الجدلي نفسه إزاء كثرة من المثل التي لا تكون فقط مختلفة عن بعضها، وإنما تكون كذلك متميزة عن بعضها البعض. إنه لا يمكن عندئذ إلا أن تقع «تغطيتها من الخارج» بواسطة مثال وحيد. هكذا فالحركة والسكون «هما مغلوفان» من طرف الوجود، وهذا لا يعني أنه يحتوي عليهما كما لو كانا نوعين منه، وأن يكون هو جنسهما المشترك: إن الوجود لا ينتمي إلى ماهية الحركة أو السكون، بقدر ما أن الجمال لا ينتمي إلى طبيعة الشجاعة أو الاعتدال. يمثل المثال الثالث (الوجود أو الجمال)، من حيث أنه «يغطي» من الخارج، مجموعة لا توجد إلا من زاوية هذه الخاصية. وهو ليس خاصية ماهوية، بالرغم من أنه لا يمكن أن نعتبره عرضيا: إن جميع الخصائص التي يمتلكها المثال، تكون لازمة وأزلية. وتكون الخاصية المشتركة التي يسندها المثال الوحيد، خاصية لازمة، وتكتسب بفضلها الواقعات التي تشارك فيها، تشابها حقيقيا بالرغم عن اختلافها أو عن تضادها.

3) يستطيع الجدلي أيضا، أن يدرك «مثالا وحيدا متصلا على شكل وحدة عبر مجموعات متعددة من الكل». تتمثل خصوصية الكل في أن يكون تاما، وفي أن يشتمل على جميع عناصره، وفي أن يكون مكتملا بالتمام. لا يمكن أن يكون للكل إذن طابع مشترك مع كل آخر، كما لا يمكن فوق ذلك، أن نفرض عليه «من الخارج»، طابعا قد لا يكون يحتوي عليه من جهة ذاته. ولا يتمكن المثال الوحيد من توحيد هذه الكليات المستقلة، إلا بربطها ببعضها. إذا استعملنا استعارة سياسية، إن وحدتها ليست مماثلة لوحدة

دولة تستوعب كثرة من الطوائف المختلفة، والمتعادية أحيانا، وتبقي عليها معا، إنها تكون اتحادا [كنفدرالية] وليس نظام تبعية؛ وهكذا فإن وحدة الصناعة [الفن] (تكني)، هي في محاورة **السفسطائي**، النتيجة الصحيحة للربط بين مجموعتين، مجموعة صنائع الإنتاج ومجموعة صنائع الاكتساب، ولكن بالرغم من أن الصناعة هي مقسمة إلى كلين مغلقين على ذاتها، فهي تبقى مع ذلك، واقعة تكون واحدة. وتتمثل الطريقة الوحيدة التي للمجموعات [156] كي تتواصل، في أن تكون متناسقة ضمن وحدة ماهية وحيدة، تستنفد في نفس الوقت ماصدقها ودلالتها.

ولا تستطيع العناصر المكونة للكثرة، في أي وضعية من الوضعيات الثلاث المطروحة، أن تتواصل مع بعضها؛ إنها تستطيع ذلك فقط عن طريق وساطة مثال يكون واحدا. ويجب ألا يكتفي الجدلي باكتشاف هذا المثال الوحيد، يجب عليه أن يحدد بأي كيفية يتمكن هذا المثال من جعل عناصر هذه الكثرة تتواصل: بالسريان فيها، أو بتغطيته لها من الخارج، أو بربطه لها مع بعضها.

4) ولكن يستطيع الجدلي أيضا أن يدرك «مثلا متعددة منفصلة عن بعضها لكونها تكون متميزة عن بعضها تماما». وهذه الجملة، تكاد تكون غير قابلة للفهم نظرا لكوننا لا نجد فيها أي ذكر للوحدة، كما لا نجد فيها ذكرا لسيرورة التقسيم. عندما يجد الجدلي نفسه في هذه الوضعية الأخيرة، فإن ما يجب عليه أن يدركه، ليس الصلة بين الكثرة والوحدة، وإنما **الكثرة ذاتها**. ولا يكون انفصال العناصر حاصلا لديه، إنه يكون نتيجة تمييزه الصحيح. يجب على الجدلي عندئذ، أن يتعرف على الوجود المنفصل لواقعة كان من الممكن أن نحسبها أخرى، أو بكل بساطة، أن لا نتفطن إليها. ومن المفروض عندئذ، أن تبقى حقيقة الاختلاف مجهولة، وأن يقع تأكيد اللبس من طرف من ليسوا جدليين، كما من طرف الجدليين الرديئين. وإن الأمر يتعلق بسيرورة فصل، وليس أبدا بتقسيم (بما أن وحدة الانطلاق لم تكن وحدة حقيقية مركبة، وإنما خليطا غامضا). عندما يحصل أن تصير الواقعات متميزة عن بعضها تماما، فإنها تصبح هكذا منفصلة تماما. وإن تمييز الأجناس، هو ما سيشرع «سقراط» في القيام به في محاورة **السفسطائي** (وما سيفعله في محاورة **فيلابس**). وهذه العملية

الجدليــة تكون لازمة تماما، مثلها مثل العمليات الثلاث الأخرى: إن عدم تمييز الأجناس، سيســمح على سبيل المثال، بالمماهاة بين الوجود والحركة (كما فعل ذلك بعض المفكرين قبل السقراطيين)، أو بين الوجود والسكون (كما فعل ذلــك ‹برمانيدس›)، أو أيضا، بين الوجود والهوهو (كما يفعل ذلك أصدقاء المُثل)، أو أخيرا، بين الوجود والغير (بالمماهاة بين الوجود والعلاقة، كما قد فعل ذلك السفسطائيون).

وفي محــاورة **فيلابــس** كذلك (23ج - 27ج)، يذكر ‹ســقراط› أنه بالنظر «إلى كل مــا يوجــد في الوقت الحاضر داخل الكون»، فــإن القدامى كانوا قــد أبلغونا أن كل ما نقول عنه كل مرة، بأنــه موجود، يتكون من الواحد والمتعــدد، وأن الحد (بــيراس) واللا ـ حد (أبيريا)، هي أشــياء تكون محايثة له بصورة طبيعية. إن جميع أشــياء العالم هي إذن، متكونة من سيرورات متواصلة لا تنتهي، ويصدر عنها التبدل، ومن بنيات كاملة وتامة، تفرض نفســها عليها. ويولــد الحد واللا-حد، واقعات مختلطة، هي في نفس الوقت محددة وغير محددة. هكذا أرجع ‹ســقراط› جملة الوجود المحســوس إلى ثلاثــة أصناف، وهي الحد واللا-حد والمختلــط. ويمكن أن نعتقد عندئذ، أن الحد عند تطبيقه على اللا-حد، يكون هو علة تكوين [157] الأخلاط. ولكن ‹سقراط› يعتبر أن العلة تكون لازمة حتى تجري الأخلاط بصورة معقولة، وبحســب نسب عادلة، وأنه يحصل عن ذلك، واقعات جميلة ومتناســقة تماما. لقد كانت العلة جنسا يتعين تمييــزه، وذلك أنه قد كان بالإمكان خلطه مع الحد، وهو ما كان ســيمنع من إدراك الوظيفة «الملكية» لكل عقل. وهكذا، فإنه فعلا، بفضل عملية كان ينبغــي تمييزها هي الأخــرى، وفصلها عن غيرهــا، يكون ممكنا وضع الأجناس الكبرى.

الأجناس الخمسة الكبرى من جملة الأجناس (254ب - 256د)

إذا كان بالإمــكان إثبات كيف تتواصــل «الأجناس الكبرى»، أو لا تتواصــل في ما بينها، فإن إمكانية الاختلاط بين الأجناس أو المثل، ســتكون أمرا حاصلا بالنسبة إلى جميع الأشياء الأخرى. وإن الأجناس التي وقع اختيارها،

هي تلك التي تمتلك الماصدق [الشمول] الأكبر، والتي تكون بهذا المعنى، الأكثر أهمية لكونها الأوسع تحديدا.

وتبعا لأمنية الغريب، يكون الوجود في نفس الوقت، في حركة وفي سكون، إنه بالتالي جنس ثالث. ويكون كل جنس من هذه الأجناس، غير الآخرين، إلى جانب كونه يكون هو ما هو. هل ينبغي حينئذ وضع جنسين آخرين، الهوهو، والغير، أم هل تكفي هذه الثلاثة؟ يعلن الغريب، أمام «ثياتيتوس»، الذي لم يكن هذه المرة، لا طيعا جدا ولا مقتنعا جدا، بأن ذلك محال؛ فلنفترض على سبيل المثال، أننا نماهي بين الوجود والهوهو: إن الحركة والسكون، اللذين يشاركان في الوجود، سيكونان عندئذ شيئا واحدا. ويكون ممكنا بالتالي، أن يكون الشيء في حركة، أو في سكون، وأن يكون في كونه هو ماهو، كما لو أنه لا يكون كذلك. ينبغي وضع أربعة أجناس منفصلة، ولكن هذا يستتبع أنه يوجد جنس خامس.

هذا الجنس الخامس، جنس الغير، هو آخر ما يقع إدخاله، ومع ذلك، فإن فعله قد كان مفترضا في ذات عملية وضع كثرة الأجناس: إذا كانت الأجناس تختلف عن بعضها البعض، فإن الاختلاف موجود. ولكن المسألة مع هذا، هي بدرجة أقل مسألة وجوده من كونها مسألة وجوده المتميز، أي مسألة اختلافه عن الوجود، ويبدو أن «ثياتيتوس»، من جديد، يشك في الأمر. فلو أن كل موجود يمتلك بالفعل طبيعته الخاصة، أفلا تكفي هذه الطبيعة لتمييزه؟ لا يمكن أن نختلف عن الغير «بواسطة الذات»، ذلك أن الهوهو، لا يضع أي موجود في علاقة مع الغير، وإنما يضعه فقط في علاقة مع ذاته، في حين لا يقال الغير إلا من جهة العلاقة مع الغير، فهو لا يوجد إلا بالإضافة إلى الغير. وإن كل جنس، الحركة على سبيل المثال، يقال أنه «هوهو «بسبب مشاركته في الهوهو، الذي بتوجيهه له نحو ذاته، يسند إليه «ذاتا»، ولكنه بمشاركته في الغير أيضا، يكون مختلفا عن الأجناس الأخرى. تمتلك الأجناس الخمسة بالتالي وجودا متميزا، كل واحد منها هو غير الأغيار. وهي تتواصل في ما بينها: يمكن أن نقول عن كل واحد منها، عن الحركة مثلا، أنها لكونها غير السكون، فهي **لا تكون** السكون، ومع ذلك، فهي **تكون** من جهة

كونها تشـارك في الوجـود؛ وأنها لكونها غير الهوهو، فهي ليسـت الهوهو، مـع كونها [158] تكـون هي ما هي، وأنهـا بنفس الكيفيـة، تكون غيرا وليست الغير؛ لقد أخذت عبارة «وجود»، كل مرة، في البداية، حسب معناها كهوية: إن الحركة ليسـت مماهية للهوهو، وإثر ذلك، حسب معناها الحملي: إن «الهوهو» (كما هو) يكون محمولا على الحركة. يجب إذن أن نقول أيضا، بأنه لكون الحركة ليسـت متماهية مع الوجود، فهي **لا تكون** الوجود، وأنها لكونها تشارك في الوجود، فهي **تكون** [موجودة]. وتكون النتيجة التي لا محيد عنها، أن مشاركة الأجناس في الغير، تجعل كل واحد منها غير الوجود، وبالتـالي غـير كائن. أما ما يخـص الوجود ذاته، فهو غير جميـع المثل الأخرى، «وكلما كان الأغيار، كلما لم يكن»، «وبنفس عدد مرات ما يوجد الأغيار، بنفس عدد مرات، ما لا يكون» (257أ).

III. الغير واللاوجود

إن الغـير هو جنس يلزم الوجود بأن يكـون غير أغياره، وبأن يكون غير الغير، وغير جميع الأجناس الأخـرى. يمتلك الوجود، ككل مثال، وحدته الخاصـة، ولكن ليس لـه لا القدرة عـلى توحيد جميع الموجـودات في واحد، ولا القـدرة على اسـتيعابها في مجموع، إنه يمتلك فقـط القدرة على جعل كل ما يشـارك فيه يوجد. فهـو ليس جنس جميع الموجـودات، إنه ليس غير أحد «الأجنـاس التي توجـد». وإن الغير هو ما يمنع الوجـود من أن لا يكون إلا كائنـا، بما أنه يجعله يكون غيرا أيضا، وهو ما يجعل أنه لا يمكن أن يكون «هو ذاته في ذاته»، إلا بوساطة مشاركته في الهوهو. وبهذا المعنى، يكون الغير أيضا ما يرغم الوجود، وكل موجود، على المشاركة في الهوهو، إذا كان يجب أن يكون الوجود الوجود حقا، وإذا كان يجب أن يكون حقا الموجود الذي هو. يمكن عندئذ أن يوضع اللوغوس [القول] في عداد الأجناس التي توجد، لأن التواصـل بين المثل يكـون ممكنا وانتقائيا، وهو ما يؤسـس صحة القول وخطـأه؛ لأن الوجـود والغير يسريان في جميع الأجنـاس، وهو ما يضمن وجود مواضيع القول وتميزها؛ ولأن الواقعية المتسـاوية للهوهـو وللغير، تبرر العلائق التي يجريها القول.

ومـع هذا، فلئن كان الوجود يشـارك في الهوهـو وفي الغير، فإن الغير من جهتـه، لا يشـارك إلا في الوجود وليس في الهوهو، لأنـه لا يكون «هو ذاته» إلا بكونـه غير غـيره، وأن يتوجه نحو «ذاته»، يكون بالنسـبة إليه، أن يتوجه نحـو الغير. إذ لو كان الغير يوجد «في ذاته»، فإن الشيء الذي سيشـارك فيه سـيمكنه أن يكون أيضـا غيرا «في ذاته»، دون أن يكـون غير شيء آخر: إنه سـيكون مختلفـا، بما انه سيشـارك في الاختلاف في ذاتـه، ولكنه لن يكون مختلفـا عن أي شيء آخر بعينه. وإن ما يكون خلفا بصورة بديهية، عندما نفكر على مسـتوى المشاركين، سـيكون كذلك أيضا عندما يتعلق الأمر بالجنس المشـارك فيه. إن الغير هو كالوجود، جنس مشـارك فيـه بصفة كلية؛ إن كل شيء يكون غير الأغيار، ليس بفضل طبيعته الخاصة، ولكن بفعل كونه يشـارك في مثال الغير. تشـارك جميع الكائنات في الغير، ولكن يوجد فيها صنفـان: «كائنات تقال هي ذاتها في ذاتها، وكائنات [159] تقال دائما بالإضافة إلى شيء آخـر». إن تلـك التي لا تشـارك إلا في غير الغـير، لا يكون لها من وجود غـير الغيرية التامة والدائمـة والمتبادلة، تلك الغيريـة التي، لكونها تمنع كل ذاتية، لا تسمح بوضع سوى علائق وعلائق علائق، هي علائق بدون حدود مربوطـة إلى بعضها، وعلائق تكون حدودها هـي ذاتها علائق، دون أن يكون أي منها مربوطـا إلى ذاته (إنه لهذا التصور للغير، ترجع الفرضية قبل الأخيرة من محاورة **برمانيدس** (164ب - 165و)، وأطروحة «أتباع مذهب النسـبية»، في محاورة **ثياتيتـوس** (157أ - ب) وأيضـا ظـلال الكهف [**الجمهورية**]). يشـارك جنس واحد من الكائنات إذن، في الهوهو: يكون هوهو الموجود الذي، عندما يكون هو ما هو، يسـتطيع أن يبقى كذلك مهما كانت كثرة علاقات الغيرية التي يكـون واقعا فيها، والذي يمتلـك القدرة على أن يكون غير أغياره، بدون أن يفقد مع ذلك طبيعته. وإن امتلاك طريقة في الوجود ليست سوى طريقة الغير، هـو على العكـس، عدم امتلاك وجود غير الوجود كغـير بالإضافة إلى غير: تلك هي طريقة وجود الصورة.

النفي (السفسطائي، 257ب - 258أ)

ينجر عـن الكثرة وعن مجموعة الأجناس، ضرورة إسـناد اللا-وجود من ناحيـة، والإقرار بكثرة لا محدودة من الـلا - موجودات من ناحية أخرى. إن

كلمة «لا-وجود»، خلافا لكلمة الغير، هي تعبير سلبي. ويؤكد الغريب أن النفي «لا يدل على النقيض»، إنه «يشير إلى أحد أغيار» الشيء المنفي. هل إرجاع النفي إلى الغيرية، هو خاصية هذا الحد وحده الذي هو اللا-وجود، أم أن هذا الأخير لا يفعل شيئا غير اتباع القاعدة المشتركة لكل تعبير عن نفي؟ عندما نقول أن شيئا ما هو لا-كبير، ألسنا نريد بالضبط أن نقول النقيض، أي أنه صغير؟ يمكن في الواقع كذلك أيضا، أن نريد قول أنه مساو [الشيء آخر]. هل ينبغي أن نفهم من هذا، أنه سيكون مع هذا ممكنا دوما، تعويضه بمحمول إيجابي، وأنه بقول «لا-كبير»، فإنني أريد أن أقول بالضرورة، «**إما**» الصغير (ضد الكبير)، و«**إما**» المساوي (لغير الكبير)؟ إذا فرضنا أن التعبير السلبي يمكن دوما أن يشرح بتعبير إيجابي دال على النقيض، أو على الغير، فإن نفي عبارة «كائن» ستكون استثناء، بما أن النقيض ليس أحد الدلالات الممكنة لـ «لا- كائن». والحال أن الغريب كان يتكلم عن قاعدة صالحة لكل تعبير سلبي. ينبغي إذن الاعتراف بأن دلالة التعبير السلبي هي سلبية. إن قول أن شيئا ما هو لا-جميل، هو قول بأنه شيء آخر غير كونه جميلا ليس إلا، واعتبار أن الجميل كمحمول عليه، لا يناسبه. لا يقول المحمول السلبي شيئا عن طبيعة الشيء موضوع الحمل: إنه يشير «**إلى ما عنه**» يختلف الشيء، ولكن ليس بتاتا **من جهة «ماذا»**، أو كيف يختلف عنه. يمكن أن يستدعي النفي على أقصى تقدير، التساؤل عن معناه، ولكنه ليس طرحا ضمنيا لتحديد أو لجملة تحديدات. وبالعكس [160]، فهو غير محدد بصورة مضاعفة: إن معناه هو سلبي تماما ولا غير، وهو يترك الحد الإيجابي الذي يقع إسناد النفي إليه، في اللاتحديد نفسه. وإن من ينفي عن شيء كونه جميلا، لا يبين بمقتضى أي تصور للجمال هو يرفض عنه هذه الصفة. ولأن التعبير السلبي يشير «فقط إلى أحد الأغيار»، فإن اللا-وجود لا يكون النقيض بالنسبة إلى الوجود، ويستطيع الغريب أن يؤكد «لقد كنا ودعنا، منذ زمن بعيد، نقيض الوجود الذي من هذا الصنف».

يمكن التجانس بين توزع العلم وتوزع طبيعة الغير، من استخراج العملية المزدوجة التي تتضمنها العبارة السلبية. فالعلم، بتطبيقه على صنف من المواضيع، يتخصص؛ ويقتطع الموضوع قسم العلم الخاص به، وعندما يكون

قد تشكل، ينفصل هذا القسم عن المجموع، ويتحصل على اسمه الخاص. إن قسما من العلم، بتطبيقه على الصحة وعلى المرض، على سبيل المثال، ينفصل ويتسمى «طبا»، وليس «علما» وحسب. وعلى نفس المنوال، فإن الغير، بتقابله مع الجميل، يتخصص: إن المقابلة مع الجميل تقتطع قسما من الغير، ولا يكون هذا القسم بدون اسم، إن اسمه هو «اللا-جميل». وتكون علاقة الطب مع الصحة والمرض علاقة يكون العلم واسطة فيها: إن الطب ليس فقط ما يكون موضوعه الصحة والمرض (يمكن أن يقال مثل هذا تماما عن الشعوذة)، إنه يعين طريقة في مباشرة هذا الموضوع بطريقة علمية. وعلى نفس المنوال، تكون العبارة السلبية (لا-جميل على سبيل المثال)، مفهوما مركبا ومبنيا عن طريق عمليتين هما: فصل جزء من جنس الغير، ووضع هذا الجزء في تعارض مع حد إيجابي (الجميل). يكون للجميل وللا- جميل نفس مقدار الوجود تماما: إن المشاركة في الوجود لا تهب وجودا أكثر من المشاركة في وجود الغير. ومع هذا، فإن كان للجميل «**خاصية**» أن يكون غيرا، فإن الغير يكون «**مؤسسا**» لوجود اللا-جميل: إن الجميل واللا- جميل لهما **نفس مقدار** الوجود فحسب، وليس نفس الوجود.

اللا-وجود

يمتلك القسم من الغير الموضوع في تقابل مع الوجود، ومع وجود أي شيء، بالتالي، نفس المقدار من الوجود، ومن الوجود الذي ينفيه. وفي المقابل، تكون الغيرية المطلقة، علاقة خالصة للغير مع الغير: بالنسبة إلى ما يشارك فيها بصورة حصرية، لا يكون كل تحديد وكل وجود، عندئذ، إلا نسبيا ووقتيا بلا نهاية. ليست القدرة على التفريق وعلى الربط، خاصية طبيعة الغير، إنها كامل طبيعة الغير. ومثلما يقول سارتر في تعليقه على هذا المقطع، في كتابه **الوجود والعدم**، لا يكون للغير «بالنظر إليه من جهة ذاته، وجود إلا مستعار»: إن كامل الوجود الذي يمتلكه الغير، هو ما يستعيره من الوجود دون أن يصبح ذلك أبدا في حالته هو، وجوده هو. وهكذا، فإن هذا الموجود [الغير]، منظورا إليه من جهة ذاته، يتلاشى، إنه الموجود المتقلب والمضمحل للنسبي بإطلاق. ولكن إذا رددنا الغير إلى الوجود، [161] فسيتشكل حينئذ اللا-وجود: إن المشاركة في الغير [بالنسبة إلى شيء ما] هي ألا يكون له وجود إلا العلاقة؛ وتكون المشاركة في

اللا- وجود، أن يكون له تقابل مع ما يوجد. وتبين الخلاصة التي تنهي التحليل بكامله (258أ - 259ب)، كيف يجري المرور من الغير إلى اللا-وجود: إن الغير والوجود يتداخلان بصورة متبادلة، وبالتالي فالغير موجود. وتمثل طبيعته شرط كل عملية وضع في علاقة، ولا يمكن أن يرتبط الموجود مع موجود آخر، إلا إذا ما تغير وضعهما مع بعضهما، بفعل الغير إلى غيرية متبادلة: إن طبيعة الغير تتقسم، وهي تتوزع على جميع الموجودات، لتربطها ببعضها بصورة متبادلة. ولكن بما أن الغير هو غير الوجود، فهو يكون لزوما لا-وجودا. يمتلك اللا-وجود طبيعته الخاصة، امتلاكا تاما، ويمكن أن نقول عن اللا-وجود بأنه «حقا» لا-وجود، ولكن طبيعته لا تستنفد مع ذلك طبيعة الغير: «عن الجزء من طبيعة الغير التي تكون في تقابل مع وجود أي شيء، لقد تجرأنا على قول أن هذا بالذات، هو ما يكون حقا، اللا-وجود».

لم يكن من الضروري بتاتا، لتأسيس وجود الغير على أنه جنس، المرور بتحليل النفي: لقد كان يكفي وضع اختلاف الوجود عن الحركة وعن السكون، والذي يفترض الغير، كشرط لتعدد الأجناس. ولكن في المقابل، لكي نستطيع إثبات أن اللا- وجود موجود، وأنه «مثال واحد»، قد كان من اللازم أن يقع فحص مشكل دلالة وتشكيل التعابير السلبية، أولا، بما أن «اللا- وجود»، خلافا «للغير»، هو حد حاصل عن عمليات مماثلة. ليس اللا- وجود إذن، سوى الجزء المعارض للوجود من الغير. وهو يتعارض مع الوجود من جهة كون الوجود لا يعني سوى الوجود، وليس الهوهو، أو أي شيء آخر غير ما هو. ينبغي إذن فهم كل تعبير سلبي، بما في ذلك «اللا- وجود»، من جهة المقصد أو الدلالة، وليس من جهة الماصدق. يعني القول بأن اللا- وجود يتعارض مع الوجود، أنه يتعارض مع ما يعنيه الوجود، مع طبيعته الخاصة التي في ذاته، وفي كل موجود من الموجودات، وهو لا يتعارض مع الوجود، من جهة كون هذا الأخير ينتشر على جميع الموجودات (لو أن الأمر كان كذلك، ما كان الوجود ليقدر، بما أن له نفس الماصدق الكلي، على اقتطاع جزء من الغير). أضف إلى هذا، أن اللا- وجود لا يشارك في الوجود إلا لكونه يشارك في الغير. ولكن، لئن كان اللا-وجود مثالا، في حين أن اللا-جميل أو اللا-كبير ليسا كذلك، فسبب ذلك أنه لا «**يحصل**» عن وضع التقابل،

وإنما أنه «هو» ما يكون ذات وضع التقابل (**أنتيتيسيس**). إنه يكون استبعادا للوجود، وتراجعا إزاء ما يكون موجودا (إنه إعدام [للوجود]، هذا إذا أردنا استعمال عبارة غير مستقيمة تاريخيا)، وليس هذا الاستبعاد وهذا التراجع أقل وجودا من الوجود ذاته.

الخطأ في الرأي وفي القول (260ب - 264ب)

إذا كان اللا- وجود جنسا محددا، فإن كل شيء سيمتلئ حتما، بالمغالطة وبالصور وبالنسخ وبالوهم. إن الصورة تخدع من جهة أنها [162] تكون نسبية، ثلاث مرات. فهي ترتبط فعلا بوجهة النظر الخاصة لمن ينتجها، وبتأويل من يدركها، وبطبيعة وبحالة الوسط الذي تعرض فيه: إنها لا تكون أبدا حقا، بالرغم من كونها تمتلك كيانها كصورة، ما هي صورة له. هل إن زيفها الذاتي يكون مع ذلك، من نفس طبيعة زيف الرأي الخاطئ والقول الخاطئ اللذين يقران بشكل ما، بوجود أشياء غير موجودة، أو يقضيان بأن الكائنات التي لها وجود بالكمال، ليست موجودة بإطلاق؟ من الممكن أن يوجد بالفعل من سيقر بأن لا القول ولا الرأي لهما صلة باللا-وجود (السفسطائيون هم بكل تأكيد، من بين هؤلاء). متى إذن يمكن أن نقول بأن هناك قولا؟ لكي نقوم بالتعبير بطريقة لفظية، يكون لدينا نوعان من العلامات: الأسماء والأفعال. وتعبر الأخيرة عن الأعمال، والأولى عن فاعلي هذه الأعمال. ولا تكون سلسلة من الأسماء موضوعة جنبا إلى جنب، وكذلك السلسلة من الأفعال، قولا بأتم معنى الكلمة؛ ينبغي في الحد الأدنى، التشابك بين اسم وفعل (تتحدث محاورة **قراطيلوس**، 425 و، 431 ب - ج، عن تركيب بين الأسماء والأفعال). يكون القول الأقصر جملة فعلية، وليس جملة حملية، تحلل إلى عبارات الموضوع والرابطة والمحمول. لا يكون بالتالي تصور الموضوع على أنه ركيزة أو نقطة ارتكاز المحمولات التي تستند إليه: إنه ليس مستقلا عنها ومشدودا إلى دوامه، ذلك أن العلاقة التي توحد بين الفاعل وفعله، تكون بالفعل أكثر وثوقا من العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول. ولن يكون أي معنى للحديث عن فاعل دون تبيين ما يفعله، أو للحديث عن عمل دون تبيين من يقوم به: إن العمل والفاعل يستتبعان أحدهما الآخر. إن وضع اسم يدل على الفاعل موضع الموضوع، وليس جوهرا أو موضوعا منطقيا، لهو أمر يمثل فرقا له أهمية كبرى.

وإن وضع عبارات تعبر عن الأفعال مكان المحمولات، أمر يستتبع فرقا ليس أقل أهمية: يتموقع كل عمل في فترة محددة، وهو ما يسجله بالتحديد زمن الفعل، ويتم العمل داخل الزمن. تضع الجملة الفعلية في الحسبان، نوعا من العلامات، هي الأفعال، التي لا تشاطر لا الحياد المنطقي للرابطة [الحملية] التي لا تكترث بها تربط، ولا لازمنيتها.

ينتج الترابط النحوي الأدنى، قولا يمتلك صفة كونه يكون صحيحا أو خاطئا. إن القضية «ثياتيتوس، هو جالس»، هي صحيحة، وذلك لأنها تقول «بشأنك أشياء موجودة على أنها موجودة». إن ‹ثياتيتوس› هو شخص فرد، لا يوجد جالسا إلا في بعض الأحيان، وليس في جميعها. لا يمكن بالتالي أن تكون معرفة الحالة التي هو عليها إلا رأيا، يكون هو الآخر حاصل إدراك حسي راهن («ثياتيتوس، الذي أتجادل معه الآن...»)؛ وينتمي المثل المضروب من طرف الغريب، إلى ذلك الخليط من الرأي ومن الإحساس الذي يقوم الغريب بتسميته بكلمة «**فنتاسيا**»: أي التمثل. ولقد أكدت محاورة **ثياتيتوس** بأن هناك أشياء، يكون الإدراك الحسي الراهن وحده، هو الذي يستطيع [163] معرفتها: إن المثال الذي وقع اختياره هو من هذا القبيل. فليس المنطوق بالتالي، لا قضية كلية ولا حقيقة أزلية: إنه يعبر عن حقيقة تجريبية، لها أولا، شرط أن يكون ‹ثياتيتوس› قد وقع التعرف عليه بصورة دقيقة، وأن يكون الاسم يعين بالفعل هذا «الأنت»، الذي يتحدث معه الغريب، وليس أي إنسان أو حيوان قد يحمل أيضا هذا الاسم؛ وإثر ذلك أن يكون **ثياتيتوس**، دون أدنى شك، هنا في هذه الفترة وهو جالس (إن فعل «يكون جالسا» موجود في الإغريقية، وليست الرابطة موجودة إلا في الترجمة)؛ ولكن لا بد كذلك أيضا، من أن يكون من يدركه على هذا النحو، ويقول أنه كذلك، ليس ضحية للهلوسة ولا بصدد الحلم. لا يكون القول صحيحا، إلا صحة عرضية ونسبية ووقتية، ومصيره أن يقع تكذيبه، حينما سينهض ‹ثياتيتوس›، على سبيل المثال. ولهذا فإن كل تطبيق للتحليل المنطقي، سيكون هنا، في غير موضعه البتة، تماما مثل الحديث عن المشاركة (باعتبار كون القضية ستكون صحيحة لأن ‹ثياتيتوس› يشارك في مثال «الجلوس»). إن المعيار الوحيد للحقيقة الذي يطبق على القضايا التي من هذا النوع، أي بعبارة أخرى، على الآراء التي موضوعها

واقعات في حالة صيرورة، هو الإدراك الحسي الراهن. ومع هذا، لماذا يستعمل ‹أفلاطـون› في هذه المرحلة من المحاورة مثلا من هذا القبيل؟ دون شـك، لأن الأمـر لا يتعلق بالصحـة التي تكون لهذا الصنف من القضايا (التي سبق أن تناولهـا في محاورة **ثياتيتوس**)، وإنما بعدم صحتهـا. والرأي وحده هو ما يمكن أن يكـون صحيحـا أو خاطئا. ولا ينكـب الغريب هنا، عـلى القيام بتحليل منطقي للحكم، إنه يتحدث عن «**الدوكسا**» [الرأي]؛ إنه يريد أن يبرهن ضد السفسـطائيين، على وجود الآراء الخاطئة، وهو ما سيقوده إلى تعريف السفسطة على أنها «محاكاة للآراء» [**دكسوميميسيس**]، أي أنها إنتاج لصور مخادعة، ناتجة عن آراء خاطئة. ولئن كان كل قول يتكلم حتما عن شيء ما، فإن هذا الشيء ليـس له بصـورة حتمية واقعية الموجود: يمكن أن يبـين الفعل العمل أو عدم العمل، أو الوجود (المتموقع في فترة من الزمن) الذي يكون لفاعل، قد يكون موجـودا أو غير موجود. وبعبارة أخرى، يمكن أن يتحدث القول عن عمل أو عن واقعيـة شيء لا- موجود، ولكنه عندما يضع هـذا اللا- موجود، بمجرد عملية تسميته، في وضع موضوع، فهو يسند إليه واقعية الفاعل. وفي هذه الحالة، يتماهى الخطأ مع الوهم. يمكن أيضا أن يقول القول بشأن شيء ما، «أشياء أغيارا على أنها هو ما هو»، كأن نعتبر على سبيل المثال، أن ‹ثياتيتوس› هو ‹ثيودوروس› - هذا هو الغلط - أو «أشـياء غير موجودة على أنها أشياء موجودة»، وأن نقول بأن «‹ثياتيتوس› يطير»؛ لا يوجد عندئذ، خطأ بشأن الفاعل، وإنما بشأن العمل.

ما هي هذه الأشـياء التـي لا تكون موجودة، والتي يثبـت وجودها القول الخاطئ؟ إنها «أغيار الأشياء التي توجد». إنها ليست أشياء مختلفة عن ‹ثياتيتوس›، (إنـه توجد كثرة لا حصر لها مـن الكائنات المختلفة عن **ثياتيتوس**، ولكنها أشـياء موجودة بحق وليسـت لا-موجودات)، وهي ليسـت أيضـا إلى جانب ذلك، أشياء تختلف عن العمل الذي يكون راهنا عمله، ذلك أن «الطيران» ليس بالإضافة إليه لا-موجودا، وإنما عدم - البقاء - جالسـا. إن الأشـياء التي لا توجد، والتي تقال بخصوص [164] كائن ما، على أنها موجودة، هي أشـياء لا توجد حقا، ولكنها توجد مع ذلك، إنها باختصار الصور. لقد سـمح مثال الغير بإسناد كيان للصورة: «إنها حقا شيء ليس موجودا حقا». فالأشياء التي ليسـت موجودة بالإضافة إلى ‹ثياتيتوس›، هي جميعها الأشياء التي تكون حول

‹ثياتيتوس›، ولا تستمد كيانها إلا من كونهما مختلفة عما «هو» ‹ثياتيتوس› في «ذاته». إن أغياره هي أخاييله وظلاله وأشباحه في المنام، أو أيضا صوره وتماثيله، ولكن كذلك، جميع الصور التي ستنتجها بواسطة الكلمات، الآراء الخاطئة والأقوال الخاطئة عنه. يتأتى الخطأ من أننا نقر بأن ما ليس له كيان سوى أن يكون غيرا - الصورة - هو الشيء ذاته. ليست القضية «‹ثياتيتوس› يطير»، قضية خاطئة لكون الطيران سيكون غير متلائم مع ‹ثياتيتوس› (الإنسان لا يستطيع الطيران): إن إقرار كونه يمشي، سيكون خاطئا بنفس الكيفية. وهي ليست كذلك أيضا بسبب أن الطيران يكون غير متلائم مع الجلوس، وذلك لأن عدم قابلية التلاؤم تلك لن تجعل من الطيران لا-«موجودا»، أي بعبارة أخرى، شيئا يتعارض مع ما يكونه «حقا» ‹ثياتيتوس›. ليس التحليل منطقيا وإنما هو نفساني؛ وبين القول ومرجعه، يوجد حد ثالث، هو: التمثل (فنتاسيا) الذي ينشئه صاحب الرأي بشأن ما يتحدث عنه. وهذا التمثل النفسي، أي حالة الروح هذه، هو المضمون الحقيقي للقول. إذا ما كان الرأي صحيحا، فذلك يعود إلى أن الروح تنفعل (لحسن الحظ أو لحسن الطبع) بما يكون موجودا؛ وإذا ما كان خاطئا، فلكونها تخلق موجودا، وتنتج ما ليس موجودا، وتعطي حقيقة للصورة. تكون القضية خاطئة لأنها تنتج صورة لـ‹ثياتيتوس› طائرا، مختلفة عما هو ‹ثياتيتوس› راهنا.

ومع هذا، ليس ‹ثياتيتوس› لا جالسا، ولا بصدد النقاش. إنه جالس تماما مثلما أن، أو كما ليس أن، ملك فرنسا الحالي هو أصلع. فـ‹ثياتيتوس› الجالس والمتحدث، هو صورة قد صنعها قول ‹أفلاطون› عن ‹ثياتيتوس› حقيقي، قد مات منذ زمن طويل، وإن الغريب الإيلي بدوره هو اختلاق محض، تماما مثل الحوار الذي يضعهما وجها لوجه. إن «‹ثياتيتوس› هو جالس»، ليست قضية صحيحة، إلا لكون ‹أفلاطون› يجعلنا نعتقد ذلك، ولأنه يبدو لنا محتملا، أن يكون ‹ثياتيتوس› كذلك، بصورة أكثر احتمالا من لو أنه قد قدم لنا محاورا يطير. وإن الإحساس الذي يمكن أن يؤكد لنا حقيقة ‹ثياتيتوس› جالسا، ليس له حتى وجود سابق، وهو الذي كان بإمكانه أن يؤكد المنطوق، وهو ليس نفس الأمر بالنسبة إلى «‹ثياتيتوس› يطير». إن «‹ثياتيتوس› الجالس» و«‹ثياتيتوس› الطائر»، هما صورتان، يتمثل كامل وجودهما في كونه إنتاجا، ولا تكون

حقيقتها سوى حقيقة محتملة. تستطيع الجدلية وحدها أن تفلت من هذه اللعبة التي يتشابك فيها الخطأ بالصحة، والكائن باللا- كائن، لكونها لا تقر ولا تنفي، ولكنها تسأل وتجيب؛ فالجدلية وحدها تمارس داخل نور الحقيقة المبهر، لأنها الوحيدة التي لا تستعمل الصور. يبرهن الغريب هكذا على أن الخطأ الذي يخالط الرأي والقول، يكون مماثلا لذلك الذي يشكل الصورة. ينتج الرأي الصحيح، في الروح أو خارجها، صورة [165] صحيحة عن الشيء (في المثل المضروب: صورة من المفترض أنها مطابقة لإحساس)، وإن الرأي الخاطئ ينتج مظهرا خادعا، يعتبر على أنه الشيء ذاته. لا يمكن أن تكون الصورة، حتى القولية، صحيحة إلا عندما تكون محتملة، وإنه لا يمكنها سوى أن تبدو على أنها صحيحة. يكون خطأ الحكم مماثلا لخطأ الصورة، لأنه يواجه نفس الصنف من الصحة الاحتمالية. والرأي الصحيح، حتى وإن كان يقول أن ما هو موجود هو موجود، لا يقول الحقيقة. ذلك أن الحقيقة والموجودات لا تثبت ولا تنفى، إنها تسأل وإنها تعرف جدليا. ليست الحقيقة، التي هي نقيض الخطأ، حقا بذاتها، إنها لا تكون الحق إلا بكونها بصورة وقتية، تكون نقيض الخطأ.

وسواء أحدثت الصورة داخل الروح، أو وقع إنتاجها عن طريق فن محاك ما، فهي تكون غير الشيء ذاته؛ وهي، بهذا المعنى، لا توجد في الحقيقة. لقد كان «برمانيدس» و«غورجياس» مخطئين، وبالفعل: يمكن أن نقول ما ليس موجودا، بل وإننا لا نفعل في أغلب الأحيان إلا ذلك، وهو ما نفعله عندما نتحدث عن الصور التي نكونها عن الأشياء، عوض الحديث عن الأشياء ذاتها. ولا يكون القول خاطئا لكونه يقول ما ليس موجودا، وإنما لكونه يقر ما ليس كائنا على أنه موجود، ويقر بأن لا- وجود الصورة والمظهر والخيال، أي باختصار، تلك الأشياء التي لا يكون لها وجود غير أن تكون إنتاج صناعة إلهية أو إنسانية، أشياء تكون مماهية للشيء. ولقد كان «بروتاغوراس» على حق، فالإنسان هو بالفعل مقياس ما يوجد وما لا يوجد، إنه مقياس الوجود، ولكن الوجود من جهة كونه يظهر فقط، وإن القول الذي يقول الظاهر كما يظهر، يكون محتملا أو خاطئا، ولكنه لا يكون صحيحا أبدا. وما يجعل دحض «بروتاغوراس» ممكنا، ليس اللجوء إلى المشاركة التي تبين التحديدات الحقيقية للشيء، وإنما هي المشاركة في الأجناس الأكبر من بين الأجناس.

فهذه الأجناس تمكن من التمييز بين الكائنات العديدة، التي تدور حول كل كائن (جميع الأشياء التي لهذا الأخير القدرة على أن يدخل معها في علاقة، والتي يمكن أن يؤثر فيها، والتي يمكن أن ينفعل بها، وأيضا، جميع حالاته المتتالية إن كان شيئا في حال صيرورة)، وبين اللا- كائنات العديدة التي تشارك في الغير وحسب، ولا توجد إلا لكونها تشارك في الغير. وهذه اللا- كائنات هي الصور العديدة التي يمكن أن تنتجها الصناعة بما في ذلك فن القول، بل والتي ينتجها، بالأحرى، فن الأقوال بالخصوص، وهي تلك الصور التي يقر القول الخاطئ بوجودها وجودا يكون على نفس منوال الأشياء ذاتها.

الواحد والمتعدد

تطرح مشاركة المثل المعقولة في بعضها البعض، مشكلا أكثر تعقيدا من المشكل المطروح من طرف مشاركة الكثرة المحسوسة في المثل. وهي مثلها تدل على فرض طابع مشترك، ولكنها لا تحصل دائما تبعا لنفس الكيفية (مثلما هو الحال بالنسبة إلى مشاركة الأشياء المحسوسة في مثال، مهما كانت صعوبة توضيح طبيعتها). يجب على الجدلي إذن أن يتبصر [166] بصورة واضحة وملائمة. ما الذي يمكن أن يشوش نظره، وأن يكون عائقا أمام صواب تبصره؟ إنه عين وجود الكثرة، تلك التي يمكن أن تحجب فروقها وتبايناتها، وحدتها، وأن توهم بأن ما يكون هوهو، من وجهة نظر ما، هو غير. وبشأن كل كثرة، سواء أكانت محسوسة أو معقولة، يكون من اللازم الوصول إلى التعرف على الهوهو (نفس الاسم ونفس الماهية أو نفس الخاصية الماهوية أو اللازمة). إذا كان الجدلي قادرا على إنجاز ذلك، فهو يتصور هذا الهوهو كمثال واحد، ويحول التنوع المحض إلى كثرة محددة. ويمثل الوجود كهوهو والوجود كغير، خصائص تمتلكها جميع الموجودات ذات الكيان الحقيقي، ولكن الوحدة والكثرة هي بنى متضامنة مع اللغة، ويكشف اللوغوس [القول] عنها لأنه يكون هو ذاته هذا التشابك. فالوحدة والكثرة هما الترجمة الجدلية لهذه البنى الأنطولوجية، التي هي الهوهو والغير. ويمكن أن نلعب، مثل السفسطائيين، لعبة المماهاة المباشرة، بين الكثرة والواحد، أو أن نقوم، ضدهم، بتحريم أي مماهاة. وتتمثل ميزة القول الجدلي في أنه لا يماهي بينهما كيفما اتفق.

يوجـد أيضا عائق ثان، أمام تبصر الجدلي: هو وجود وحدات غامضة. ينبغي عليه حينئذ، أن يدرك أنه حيث لا يبدو أنه توجد كثرة، فإن الكثرة تكون موجودة، ويجب استخراجها. ولكن يمكن أن يواجه الجدلي كذلك، نوعا ثالثا من الصعوبات، عندما لا تحتوي طبيعة الشيء ذاتها، لا على الوحدة، ولا على الكثرة. هـذه هي الحال عندما يجد أمامه واقعة لا محددة ولا متعينة، على سبيل المثال، عندما كان في محاورة **فيلابس**، إزاء ذلك اللامحدد الذي هو اللـذة. إن اللامحدد (**أبيرون**)، لا يشير في هذه الحالة، إلى نوع من الكثرة مثل تلك التي يجب على كل جدلي أن «يتركها وحالها» لمجرد اختياره لمبادئ معينة للتقسيم ـ كل ما لا يخصها سيقع الإلقاء به في اللا-متعين - أو أيضا، تلك التي يعثر عليها في نهاية مسار يتوقف قبل الكثرة غير المحدودة للفوارق الفردية. إنها طبيعة «الشيء» ذاتها هي التي تكون غير محدودة، ويتعلق الأمر في الحقيقة بالشيء الذي ليس شيئا، وإنما الذي هو سيرورة أبدية ومتزامنة من النماء والتراجع، أي الذي هو «**غنيسيس**» [تكون]. ويكون لامحددا بصورة طبيعية، ما يكون دوما في زيادة أو في نقصان بالنسبة إلى حد، وما يكون فعل خروج عنه. ليس **الأبيرون** بالتالي، مادة سيقوم الحد بإعطائها صورة، إنه صيرورة يقوم الحد بترسيخها، وهو صيرورة «لا يمكن أن نعين لها، لا بدايتها ولا وسطها ولا نهايتها» (‹فيلابس›، 31أ، ‹برمانيدس›، 137د). هكذا هي اللذة حسب ‹فيلابس›: إنها «لا محدودة من جهة طبيعتها كميا، أو من جهة شدتها في آن واحد» وإلا «فهي لن تكون حسنة في جملتها». تكون اللامحدودية الخاصة باللـذة، لامحدودية متحركة، وهي رفض لكل كمية محددة، ولكل مقياس ولكل نهاية. كيف تطبق عليها الجدلية، أي تلك الحركة التي تنتقل من الواحد إلى الكثرة طردا وعكسا؟ [167] يكون التقسيم مستحيلا: إنه لا يمكن أن نبدأ بتقسيم اللامحدود، ينبغي أولا أن نفرض عليه العدد، ثم انطلاقا من ذلك تشكيل وحدته، وهذه الوحدة بعد تشكيلها، هي وحدها ما يمكن أن يكون في نهاية الأمر، موضوع تقسيم. يبين مثل «المصري»، كيف يجب أن يشتغل الفكر، عندما يكون أمام ما ليس متعينا: يجب أن يبدأ بإعطاء صورة للامحدود الـذي يكون في الكثرة، وبتشكيلها في كثرة لا تكون معطاة مسبقا، على النحو الذي يشكل وفقا له، علم الأصوات أو الموسيقى، اللامحدود الصوتي (التغير المتنوع إلى ما لا نهاية له للصوت)، بانتقاء عدد محدد

مـن الأصوات فيه. وعندما يكون الفكر مجـبرا على أن «يأخذ على عاتقه» ما تكون وحدتـه وكثرته معا، غير متعينتين، وبعبارة أخـرى، ما يبدو أنه يبطل العمليات الجدلية الأساسـية، فإنه يجـب أن يتراجع بدرجـة. ينبغي عليه أولا، أن يضـع الكثرة وأن يبنيها (أن يضـع مكان اللذة كثرة من أنواع اللذات)، لكـي يضع انطلاقا منها وحدة مترابطة، وبالتالي تكون قابلة للقسـمة (سـلم الأنغام، الأبجديـة). يمكن أن يقع تجاوز عدم تعين كل عنصر من العناصر، بفضل تبعيتها لبعضها البعض داخـل الكل. وهكذا، فالعلم الجدلي هو إذن، أبعد ما يكون عن كونه طريقة آلية للتجميع - و - القسـمة، إنه بالفعل علم، وليس منهجا يكون قابلا للتطبيق كيفما كان. وإن فكرة واحدة مثل العلم، لا تقسـم بنفس الطريقة التي تقسـم بها العلاقة مثل القياس، أو واقعة لا محدودة مثل اللذة، كما لا يتم أيضا تجميع الأنواع المختلفة من الكثرة، بنفس الطريقة.

تفـترض جميع هذه الحركات الجدلية أنه يوجد، عـلى الأقل، حالة لكثرة مبدئية يسـتحيل توحيدها، هي كثرة الأجناس الكـبرى. ليس الوجود مبدأ أكثـر من اللاـ وجود، ولا الهوهو أكثر من الغير، ولا السـكون أكثر من الحركة، أو الواحد من الكثرة: هذا هو درس محاورة **السفسطائي**، وهو درس يبـدو القبول به، أمرا صعبا للغايـة. ولكن لا بد حينئذ أن نفهم، أن ما يصعب قبوله هو في الأسـاس، أن يكون العلم جدليا. فالجدلية مسـموح بها [حسـب المؤولـين] بعنوان إجـراء منطقي وتناظري، من التجميع والقسـمة: إن اعتبارها إجـراء، يجعل ممكنا افتراض أن التعدد سـيكون دوما خاضعـا لنير الواحد، وأن الفكر سـيعثر، في هذا الإخضاع، على راحته - وهي راحة يمكن تماما أن نسميها أيضا، نسقا. وكي يوضع «أفلاطون» في نسق، يكفي أن نرجع الجدلية إلى إجراءين يكونان هما نفسـهما دائما، وسيجري إرجاع المتعدد إلى الواحد من تلقاء ذاته، إذا ما كنا نفكر من البداية وإلى النهاية، بعبارات الأنواع والأجناس. والحال أن ليسـت الصلة بين التعدد والواحد هي التي لا تكون دوما صلة بين الأجناس والنوع فقط، ولكن زيادة على ذلك، يقر الغريب، بوضعه لأجناس خمسة كبرى، بوجود كثرة تكون بشكل ما، متحررة.

ألا يكون كل تعدد نتيجة لتقسيم، وأن توجد كثرة أولية وغير قابلة إلى الارتـداد وأن «تصدر» عن وحدة وألا [168] «ترتد» إليها، هو ما يسبغ على الجدلية الأفلاطونية حريتها: إنه ليس عليها أن تخضع لوحدة مبدإ وحيد، وبالتالي إلى مبدأ وحدة. يتعلق الفيلسوف دوما بالوجـود، ولكنه يرتبط به «من خلال استدلالات متعددة». ولأن الفيلسوف يفكر، وليس دائما بنفس الكيفية، فهو يقحم في الوجود فروقا، بدونها لن يستطيع التعقل بالفعل. والوجود الذي يتعلق به الفيلسـوف، هو الوجود الموجود فعلا، والذي هو وجود الماهية المعقولة التي يضـع هو اختلافها. وإن هذا الوجود المتميز والمعدد، هو الوجود الذي يناسب الفيلسوف، أي الذي يناسب العلم والفكر والعقل. يكون العلم الجدلي وحده القادر على تحديـد المعنى الحقيقي للوجود - ولكن ليس المعنى الوحيد، بما أن الأشـياء المحسوسة والصور موجودة -، ويتمثل هذا في ألا نجعل منه لا الجنس الجامـع، ولا المبدأ الوحيد والأعلى، وإنما أن نرى فيه دائما جنسـا يمتزج بالهوهو وبالغير. والمسـاحة المفتوحة بين الهوهو والغير، هي المساحة التي يستطيع فكر الفيلسـوف، قطعها بحرية، لكونه يجد فيها إمكان قوله الذي يضم ككل قول، الواحد والتعدد، ولكن الذي يمتلك القدرة على تقرير كيف يجب في الحقيقة، أن يجري هذا التضميم.

[169]

الفصل السادس

الروح

تكـون كل واقعة حسـب «أفلاطـون»، إما نموذجا وإما صـورة ـ ما عدا الروح، التي ليست لا هذا ولا ذاك؛ والحال أنه لا توجد محاورة لا ترجع إليها، ولا مسـألة لا تضعها في الحسـبان. وسـيجعل عدم أخذها بعين الاعتبار، كل مشـكل يكون غير قابل للحل، وإن عدم العناية بها، هو الحكم على النفس بمزاولة حياة منافية للمعقول: «إن الروح هي مكسبنا الأكثر ألوهية والأكثر خصوصية»، ولكـن «ليس فينا من يكرم كما ينبغـي، روحه» (**النواميس**، 726أ - 727أ). في الروح، تنعقد الأشـياء جميعها. وتشـهد الروح، بسبب موقعها الـذي هو مركزي بأتم معنى الكلمة، طبيعتها ووظائفها تتغير، وتتنوع داخل أطـر متعددة. لا يوجد لـدى «أفلاطون» بالتالي، أي مفهـوم بمثل تعقيد مفهوم الروح. وتسـتمد الحياة كما الفكر منها حركاتها، والعالم تماسـكه، والمدينة تنظيمها. كل شيء يصب فيها، وكل شيء يترسـم داخلها. إنها ذلك الرابط الداخلي الذي يمنع علم النفس والأخلاق والسياسـة، أو الكسـمولوجيا، من أن تتشـكل لدى «أفلاطون»، كمجالات مستقلة. ويمكن بالفعل، أن تنتقل جميع المقولات المسـتعملة، من حقل إلى آخر: إنها كمقولات سياسـية، تسمح باكتشـاف البنى النفسـية التي تتأسـس عليها الفضائل، وكمقولات نفسية - جسـمانية، تسـقط بصورة شرعية على عالم متصور كاتحاد بين جسـد وروح. والـروح والمدينة والعالم هي أشـياء متداخلة بصورة وثيقـة، إلى درجة أن كل حـد منها، يمارس على الحديـن الثانيين نمط تعديل: تسـتطيع الروح أن تصلح

داخــل ذاتها، نظاما يكون مختلا،وذلك بتأملها الحركات المضبوطة للســماء، وإنها بعيشــها في مدينة عادلة، تصبح قادرة على التأليف بين القوى المتضادة التي تتركــب منهــا. وفي المقابل، لا تكون المدينة عادلــة إلا إذا ما كان لمواطنيها أرواح عادلــة، وإن الــروح العاقلة وحدها تســتطيع أن تبصر العليــة العاقلة في اشتغالها داخل العالم المحسوس.

[170] إن الروح والمدينة والعالم هي أشياء تطرح نفس الصنف من المشاكل، وفي الحالات الثلاث، تكون مشـاكل الوحدة هي المشاكل الأكثر إلحاحا. كيـف للروح أن تؤلف بين أجزائها، وبالتالي بـين فضائلها؟ وكيف التأليف داخــل المدينة بين الطبقات، أو أصناف البـشر الذين يكونونها، وكيف يجب تصور العالم حتى تقترن فيه العلة المعقولة والعلة الضرورية؟ وهذه المشاكل هي مشــاكل مطروحة على الفكر، وهي ليســت مشاكل يطرحها هو على نفسه، وهو يفقد أمامها، شــيئا من حريته. يواجه الفكر واقعات ثقيلة، يكون بشأنها المشــكل هو نفســه دائما، وهو: ترسيم النظام والتناســق داخلها، بطريقة تسبغ عليهــا الوحدة والقيمة، وذلك لأنه رغم عــدم وجود أي رفعة جدلية للوحدة على الكثرة، فإنه يجب أن تتفوق الوحدة إذا ما تعلق الأمر بواقعات متعددة، وإذا ما تعلق الأمر بالحياة. ومع هذا، فلئن كان الجناس البنيوي بين الروح والمدينة، هو أســاس محاورة **الجمهورية** بكاملها، حيث أن نفس مبادئ التنظيم هي التي تضمن حســن تركيبتيهما، وأن نفس القوى هي التي تفككهما وتفســدهما، فإنــه يبدو أن العالم في ما يخصه، يتطلب أن يقع تفســيره وليــس أن يتمّ تنظيمه: أن يكون العالم كســموس [نظامــا]، أو خاووس [فوضى]، هو أمر لا يتوقف علينــا. ومع هذا، فبمعنى ما، بلى، لأن ذلك يتوقف على طريقتنا في تصوره. إنه يكون للكســمولوجيا [علم الكون] وللفيزياء كأســاس، الكسموغونيا [نظريــة تكون الكون]، وإنه بالإمكان أن نتمثــل أصل العالم إما كحدث عرضي وآلي، وإما كنتيجة لمعقولية تفرض نفسها على الضرورة.

وما هو مشــترك بــين الروح والمدينة والعالم، هو عــدم وجود معرفة جدلية ممكنــة بشــأنها، وأنّ القول الذي يتعلــق بهذه المواضيع يكــون دوما معياريا. وتتمثــل معرفتهــا في إرجاعها إلى نموذج نظــام، واعتبار أنها تســتطيع، بالتماثل

معه فقط، وتكون قد استطاعت، وستستطيع أن تصبح ما يجب أن تكون بالكامل. إنها ليست ماهيات، ولهذا لا ترغمها أي ضرورة داخلية، على أن تذهب في جهة دون أخرى: يمكن أن تتماثل روح الإنسان مع الإلهي، مثلما يمكن أن تحاكي الحيوانية الأكثر وحشية، أو الأكثر خمولا، ويمكن أن تكون المدينة محكومة على الوجه الأكمل، كما أن تكون فوضوية، وأن يدور العالم على الوجه الأفضل إذا ما كان محكوما بتوجيه راع إلهي، أو أن يدور بالمقلوب، إذا ما ترك وشأنه. ويكون مبدأ التنظيم الحسن هو نفسه دائما: إنه حكم العقل. ولكن كيف الحديث عن هذه القوة التي للعقل، وبصورة خاصة، كيف نقنع بها كل الناس؟ لا يستطيع الفيلسوف إلا أن يصدق، وأن يحاول أن يحقق التصديق بقوة الفكر، ولهذا تكون لغته بالضرورة غير خالصة، فهو يمزج فيها الأساطير والبراهين، والحجج والمجاز، والجدلية والخطابة. ولكن، ما يكون الفيلسوف؟

[171] الفيلسوف

يوجد في نهاية الكتاب الخامس من محاورة **الجمهورية** (474ج - 480أ)، تمييز للفيلسوف عن «الفيلودوكس» [محب الرأي]، ولقد خصص القسم الأكبر من الكتاب السادس، لوصف ما تكون، وما يجب أن تكون، روح الفيلسوف. لا يقوم «أفلاطون» عندئذ، ببلورة نموذج للروح، وهو لا يرسم إنسانا - نموذجا، إنه يحلل الطبيعة المطلوبة من طرف ذلك الشغل الذي هو الفلسفة، وفي ذلك وسيلة لتبرئتها من التهم التي هي عرضة لها، ولإقناع الناس بالدور الذي يجب أن تلعبه في المدينة.

الطبع الفلسفي (الجمهورية، الكتاب السادس، 484أ - 487أ، 502ج - 504أ)

يقترن في الطبع الفلسفي، الذي يحتل تعريفه القلب عينه من محاورة **الجمهورية**، الاختلاف الماهوي بعرضية الظهور، والتهديد الممكن بالفساد. يتماهى النظام الأفضل بالفعل مع حكم الفلاسفة: إذا لم يكن هؤلاء سوى نسخة مشوهة من الفلاسفة، فإن الفضائل والتربية والعلوم والنظام ذاته، لن يكونوا بدورهم أيضا، إلا نسخا مشوهة، وسيكون البشر المساجين الأزليين لتلك الكهوف

التي هـي جميع المجتمعات الإنسـانية الموجودة. وإنه باسـتقامة هذه التسـمية، تسمية «فيلسوف»، ترتبط استقامة جميع التسميات الأخرى، بما أن ذاك الذي يكون فيلسـوفا حقا، يكون وحده من يسـتطيع أن يعرف ويسـمي بحسب الحـق. ولكن، لا يكون فيلسـوفا حقا، إلا ذلك الـذي يكون بطبعه قادرا على التفلسـف. تنطبق عبارة «فيلسوف» إذن، ليس فقط على أحد أقسام الروح (انظـر ص.ص.195-196)، وإنما على الروح بكاملهـا، وعلى العدد القليل من الذين يمتلكون مثل هذه الروح. ولهذا السبب، يمكن أن يقرأ كامل تعريف الطبع الفلسفي، في نفس الوقت، من منظور نفساني، كما من منظور بيداغوجي وسـياسي، هو منظور اقتضـاء انتقائي. ويمكن هكذا، أن تفهـم الطبيعة من الأول إلى الآخـر، على معنيين إثنـين: على أنها ماهية، مع كل ما يشـتمل عليه ذلك من قرابة ومن إقصاء، وعلى أنها سـند العملية التربوية، وأنها حدها أيضا. وبحسـب معنى الماهية (أوسيا)، تتماهى «طبيعة» الفيلسـوف مع وجهة رغبته؛ وهذه الرغبة تحدث حتما تأثيرات في هذه الروح، تكون خصال وفضائل الطبع الفلسفي. وبصفة عامة، لا يكون أي طبع «موهوبا»، فلا يكون الطبع موهوبا إلا بالإضافة إلى الشغل الذي يناسبه: يجب أن يتوفر الطبع الفلسفي على مجموعة الخصـال التي تضمن أن هذا النشـاط الذي هو الفلسـفة، والـذي له مواضيعه الخاصة (المثل)، ومنهجيته الخاصة (الجدلية)، ستقع ممارسته بصورة مواتية. ولئن كان لا يمكـن أن يعـاب أي شيء في طبيعة ما، فـلا شيء يمكن أن يعاب أيضا في الشغل الذي هو شغلها: إن تعريف الطبع الفلسفي هو في نفس الوقت، مدح للفلسـفة ودفاع عنهـا. ومن جهة أخرى، تدل الطبيعـة مأخوذة في معناها الحـصري، عـلى الحد من جهة الواقع، إنها تشـير إلى ما ليس بمقـدور أي تربية تبليغـه أو [172] إيصاله. فهذا الفرق الذي يسـتحيل اكتسـابه، لا يمكن أن ينمو إلا تحت تأثير «الفلسـفة»، أي ثقافة مواتية ومتنامية. ويوافق هذين المعنيين لعبارة طبيعة (فوزيس)، معان ثلاثة لعبارة فلسفة: إنها أولا، الرغبة التي تحرك وتوحد بالتمام طبيعة ما، وهي أيضا الشغل الذي يناسب هذه الطبيعة دون غيره، والذي يحصل امتيازه عن امتياز الشخص الذي يقوم بممارسته، وهي في الأخير، وسـيلة توجيه هذه الطبيعة نحو هذا الشـغل، وعين حركة تحول (برياغوغي) الروح. إن الفلسـفة كثقافة، توجه الفلسفة كرغبة نحو الشغل الذي يناسبها، والذي هو الفلسفة.

لا يتعلق الأمر إذن بتعداد الخصال الأخلاقية والعقلية التي يجب أن «يكتسبها» الفيلسوف لكي يصير كذلك، وإنما على العكس، ببيان أنه إذا ما كان فيلسوفا، فهو «يمتلك» لزوما، وبعبارة أخرى، أي بطبعه، جميع هذه الفضائل وجميع هذه الخصال. ولا يتعلق الأمر، زيادة على هذا، بتشكيل نموذج لإنسان قد وهب جميع صفات الكمال، وإنما بفهم الآثار التي تقود إليها حتما غلبة نوع معين من الرغبة. يمثل الامتلاك الطبيعي لهذه الخصال، المعيار الذي يسمح باختيار أولئك الذين يكونون قادرين أن يصبحوا حراسا ثم حكاما، وحسب هذه الزاوية، تكون هذه الخصال بالفعل شروطا، ولكنها تبدو طوال ذلك، على أنها تمثل النتائج التي تحصل في «الروح الفلسفية»، عن صنف الرغبة الذي هو خاص بها: «إن أولئك الذين ينبغي أن يسموا فلاسفة، هم أولئك الذين يطمحون إلى ما هو كل كائن في ذاته»، و«إن ما يكون خاصية الطبائع الفلسفية، هو كونهم يرغبون (إروسين) دوما في علم، يجعل لهم واضحا جانبا من تلك الطريقة في الوجود (أوسيا)، هي تلك التي توجد دوما، ولا تكون عرضة لتقلبات الكون والفساد». ولا يكون فيلسوفا إلا ذاك الذي تحدده بالتمام، رغبته في معرفة، وفي تعلم ما تكونه «الماهية في جملتها ودون أن يضيع منها أي جزء، كبيرا أو صغيرا، ثمينا أو ضعيف القيمة» (485 ب). يكون إيروس [الحب]، داخل الروح الفلسفية بالتمام، هو المبدأ والمبدأ الوحيد؛ وسيتمثل التعرف على الطبع الفلسفي، في التعرف فيه على كثافة وعلى استمرار، وعلى قيادة إيروس: ليس بالإمكان أن نرجع إلى ما أبعد من ذلك.

تشكل الرغبة، التي لا تحصل عن أي عادة وعن أي ممارسة، طبيعة تسبغ عليها فرقا «إلهيا»، ولكن لا يستطيع إيروس أن يجذب إلى الأعلى، سوى الروح التي لا تحتوي على مانع لا يمكن التغلب عليه. وهذا النوع من الطبع، لكونه يكون فلسفيا، لا يعارض قوة إيروس، لا يميل إلى الباطل ولا بطمع، ولا بحقارة أو بخسة، ولا بجبن، إنه لا يحتوي لا على صعوبة في التعلم، ولا على ذاكرة ضعيفة. وتكون التحديدات الإيجابية «ضرورية وتحصل عن بعضها البعض»، ولكن فقط «بالنسبة إلى الروح التي تكون بصدد الاستعداد لإدراك الوجود بالكمال وبالتمام». وبدون هذه الرابطة، سيكون طموح الفيلسوف طموحا عاديا [173] إلى الكمال الأخلاقي، أو إلى حكمة مستقلة عن الفلسفة. وما

يجعل أن هذا الصنف من الطبع، يكره الباطل ويحب الحقيقة، هو توجهه نحو الوجود، ويكون حب الحقيقة هو ما «يقود جوقة» فضائله. وهي تتمحور حول فضيلتين رئيسيتين: الاعتدال والرفعة. يكون الاعتدال نتيجة ضعف الرغبات الأخرى، أما الرفعة، فهي «تتبع الفكر». ولا مكان لها ضمن قائمة الفضائل التي يمكن أيضا أن نكتسبها عن طريق الرأي المستقيم (انظر ص.ص.207 - 209)، فهي ذلك التبديل الحاصل في وجهة النظر الذي يسمح بالنظر، من أعلى، إلى «الزمن بكامله» وإلى «الماهية بكاملها». وتقصي الرفعة ذلك الشكل من الحقارة، الذي يتمثل في التبعية إلى ذواتنا ككائنات حية؛ ولا يمكن أن تبدو الحياة الإنسانية بالنسبة إلى الفكر الذي اكتسب الرفعة، شيئا ذا أهمية، ولا أن يكون الموت ما يخشى: وستحصل الشجاعة عن ذلك حتما. سيكون من غير الممكن أن يكون هذا النوع من الطبع، الذي يكون كل هذا، ظالما. فأن نرغب على نحو يجعل أننا لا يمكن أن نرغب بتاتا في شيء آخر، وأن نقيس الصيرورة بما يكون الوجود حقا، وأن نتبين الفروق والتماثلات التي توجد بين المثل، ذاك هو ما تكون **الفضائل**؛ وفي ذلك يتمثل الاعتدال الحق، والشجاعة الحق، والعدالة الحق. ولكن هذه الفضائل هي فضائل تنتمي بصورة جذرية إلى **الفكر**. سيكون المعتدلون والشجعان والعادلون بدون التعقل، لازمين ولا شك، أي بعبارة أخرى الأشخاص «الفاضلين»، بحسب المعنى الذي يعطيه الرأي المستقيم لذلك، ولكن سيكون عليهم تقدير العواقب حتى يكونوا معتدلين، وأن يتغلبوا على الخوف حتى يكونوا شجعانا، وأن يتقيدوا بالقواعد لكي يكونوا عادلين. أما العقل الذي يبتعد عما لا يستطيع أن يرغب فيه، فسيكون معتدلا بصورة تلقائية، وسيكون شجاعا بصورة تلقائية؛ ويكون الفكر الذي لا يقيس نفسه إلا بمقياس المعقول، عادلا ولطيفا وحرا. وتكون هذه الفضائل، غير المنفصلة عن بعضها البعض، وغير القابلة للانفصال عما تصدر عنه، الآثار الطبيعية للفلسفة.

يجب علاوة على هذا، أن تكون روح الفيلسوف غير نسية. فلئن كان لا بد من امتلاك ذاكرة جيدة لكي نتذكر، فإنه ينبغي امتلاك ذاكرة أفضل لكي لا ننسى، ولكي نتبين حقا ما ينبغي ألا ينسى. وإذا كنا قد استطعنا أن نجد مرة، فإنه يكون ممكنا حينئذ، أن نجد من جديد. والفكر النسي

هــو فكـر لا يكون فيه ميل لبذل الجهد لكي يحـدث داخل ذاته. يصبح من السهل، أكثر فأكثر، بفضل الذاكرة، رؤية أين ينبغي التوجه لاكتشاف ما نبحـث عنه. لا يبقى إيروس عقيما، إنه ينتج ثمارا، وإنه ينجب؛ وبشرط أن تنتهي آلام الـولادة أحيانا، وأن نتذكـر ذلك، فإننا نصير، بـكل تأكيد، أكثر إبداعا. يجـب علاوة على هذا، أن يكون العقل ممهـورا بالرصانة وبالأناقة: إن الأناقـة الطبيعية للفكر، هي قدرته على أن ينفعل بالطابع الذاتي (إيديا) لكل كائـن، وهي اسـتعداده لكي ينقـاد نحو ما يبحث عنه. تكـون قدرته على الفعـل تعديلا، وتكـون قدرته على الانفعال، اندفاعـا. وتكون وحدة الفعل والانفعال وحدة توافق تلقائي، وحركة معدلة بصورة طبيعية من طرف ما هي تنشده: إننا لا نقود [174] فكرنا، ولكن الفكر ينقاد بفعل حركته الذاتية. وهـو يفعل ذلـك بأناقة، وترتبـط الأناقة ونقيضها، بالكـمال أو بالنقصان في الإيقاع. لا يتماهى الإيقاع المناسـب مع معدل وسط بين إيقاع أسرع من اللازم، وإيقاع أثقل من اللازم، إنه يكون توفيقا لا ينتهي بين الأضداد. ولا يوجد لهذا المقياس الجيد منهج، ولا توجد لهذه الأناقة، وصفات. يكون تعليم ذواتنا ما لا نعرفه بعد، شـاقا دوما في كل مرة، ولكن ذلك لا يمنع الفكر من أن يجد متعة في هذا اللعب الإلهي، الذي هو [الفكر].

وصـورة الفيلسـوف هـذه، بما تشـتمل عليه مـن رونق ومن هشاشـة، هي اخـتراع أفلاطونـي. وفي النصوص التـي في متناولنا، نحن لا نعثـر على الصفة «**فيلوسوفوس**» قبل ‹أفلاطون› إلا مرتين لا غير. وحسب ‹هيرقليطس› (ولكن هـل يتعلق الأمر بمقطع فعـلا أم بشرح له؟)، «إن هناك حاجة كبيرة لكي يكـون الذين يبحثون في الكثرة أشـخاصا محبين للحكمة (**فيلوسـوفوي**)» (المقطع 35، ‹ديلز-كرانز›): إنه يوجد في هذا على الأرجح، «تهجم» على الذين يسـمون أنفسـهم فلاسـفة، وهم الفيثاغوريون الذين يتم نقد سعيهم لتحصيل كثرة من المعارف، في المقطعـين 40 و129 (‹ديلز-كرانز›)، على اعتبار كون ذلك ليس سـوى مظهر حكمة (**سوفيا**). هناك بالفعل تراث قديم كامل، ينسب إلى ‹فيثاغورس›، نشأة عبارة **فيلوسوفوس**: لما سأل ‹ليون›، طاغية سكيون، أو لعلهـا فيلونيس، بشـأن ما يكون، فإن ‹فيثاغورس› عـلى ما يبدو، قد أجابه بقوله «أنا فيلسـوف»، لأنه كان يعتـبر أن «لا أحد هو حكيم ما عدا الإله»

(«ديوجينس اللايرسي»، المدخل، 12). وهذه النسبة الفيثاغورية مشكوك فيها بالنظـر إلى كون ما يمكن أن يدعمها، هو هذه المقاطع الثلاثة لـ«هيرقليطس» وحدهـا، ولكـون أن جميع المصـادر الأخـرى، تنتمي إلى تـراث لاحق بفترة كبيرة؛ والحال أن تأويلها هو أمر مثير لجدل واسـع. وليس الأصل الفيثاغوري للكلمـة المركبة «فيلوصوفوس»، مسـتحيلا مع ذلـك، ولكن التواضع، الذي لعل العبارة تلمح إليه - إننا نسمي أنفسنا فلاسفة لكي لا ندعي بكوننا حكماء - وتبعية الفلسفة إلى السوفيا كذلك، هي أمور غريبة تماما عن المعنى الأفلاطوني لعبارة فيلسوف.

يميـز «غورجياس»، في كتابه **مدح هيلانـة** (المقطع 13)، بين المجادلات التي تتعارض فيها «الأقوال الفلسـفية» التي «تصلح لبيـان سرعة العقل (**غنومي**)، أي بعبـارة أخـرى، اليسر الذي يسـتطيع به أن يغير الثقة التـي يمنحها الرأي» -، عـن «أقوال الفلكيين الذين يجعلـون، عندما يعوضون رأيا برأي آخر(...)، أشياء غير قابلة للتصديق وغير مرئية، تتجلى لأعين الرأي»، كما عن المناقشات «التي يستطيع فيها قول واحد أن يسحر وأن يقنع جمهورا كبيرا، عندما يكون قد كتـب بفن، وليس لكونه يكـون قد قيل تبعا للحقيقـة الكاملة». إن نـص «غورجيـاس» هذا، الذي تتعـارض فيه المجادلات الفلسـفية مع عروض علـماء الطبيعة القدامى ومع الخطابة، هو النص قبل - الأفلاطوني الوحيد الذي يسـمح بأن نفترض أن بعض السفسطائيين - أولئك الذين كانوا، على منوال «أوثيديمـوس» و«ديونيسـودوروس»، يقومـون بممارسـاتهم في [175] المجالس الخاصة - يصفون استعمالهم للقول بكونه «فلسفيا». ولا شك في أنهم كانوا يدعـون أيضـا بكونهم فلاسـفة، وهو ما سـيفسر هجومـات «أفلاطون» على «منتحلي» هذا الاسم الجميل.

فساد الفيلسوف والفلسفة (487أ - 502ج)

لقد اسـتعمل النعت «**فيلوسـوفوس**» كاسـم لأول مرة، في محاورة **فيدون**، ولقد اعتبر «سـقراط» مرات عديدة، أنه من المفيـد توضيح كونه يتحدث عن أولئك الذين يتفلسفون «بإخلاص» و«باستقامة» و«حقا». وهذا يعني بالتالي، أنه يوجد أشخاص ليس لهم من الفلاسفة سوى المظهر. ماذا يمكن أن ننجب

المتحل؟ ليس سوى «مغالطات ولا شيء رفيع يدل على فكر حقيقي». إنهم يقومون، تحت غطاء اسم الفلسفة، وقد لاذوا بها كما بمعبد، ببث الرأي بكون أن الفلسفة، هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى لأولئك الذين لا يقدرون على الأعمال الرفيعة. وإن رجالا صغارا، مفتخرين بالبراعة في تقنيتهم الحقيرة، يقومون بالانقضاض على الفلسفة، ويحتلون الساحة. وهم إنما يفعلون ذلك لكون الفلسفة تحافظ، رغم غرابة ذلك، على حظوة، فهي مليئة «بالكلمات الجميلة وبالسراب الباهر». إنها تحتوي في اسمها وحده - بما أن ذلك هو كل ما تبقى لها - على قدرة على الإغراء، وعلى التخويف. ويكون اختلافها، في نفس الوقت، مندوبا وموضوع إعجاب واحتقار. لا بد بالتالي، لأجل الدفاع عن الفلسفة، من توجيه إدانة إلى الفلاسفة، أو بالأحرى إلى جميع أولئك الذين، بما في ذلك هم أنفسهم، يسمونهم كذلك. فالفلسفة، سواء أقصدنا بذلك الطموح أو المبحث، لم تفسد أحدا أبدا، (إنها في أقصى الأحوال، قد تسبب أوجاعا في الرأس لأولئك الذين ليسوا مجعولين لها حقا، 407ج)، ولكن الجميع يتآمرون على إفسادها. وإن مرد الافتراءات التي تكون عرضة لها، هو عجز الجمهور (الذين كان ‹أديمانتس› الناطق باسمهم)، عن التمييز بين قول الفيلسوف وقول السفسطائي.

تقع الفلسفة، لكونها مهجورة ويتيمة، بين أيدي أدعيائها غير الأهل لها، وتكون مستعدة لتتزوج أول من يأتي، الحداد الأصلع والقزم. وإن الأشخاص القلائل الذين كانوا مجعولين لها بصورة طبيعية، لم يصبحوا، أو لم يبقوا فلاسفة. لكي تتعاطى الروح الفلسفية الفلسفة، ينبغي أن تجد داخل المدينة شروط وجودها. ولكن لا نظام سياسي موجود، هو على مقاس الطبع الفلسفي، و»هو، لهذا السبب، يفسد ويتغير (...). إنه نوع غير قادر على المحافظة على طابعه في الظروف الراهنة، أو بالأحرى، إنه يكون منفيا داخل ظروف حياة هي غريبة عنه». لا تصادف الفلسفة في بعض الطبائع، أي عائق داخلي، ولكن موانع عظمى تتأتى من الخارج: إنه يتم بالفعل، استعمال كل شيء لإبعاد الفلاسفة عن الفلسفة، وتدل عبارة «كل شيء» على سبيل الذم والمدح، وضغط الرأي العام وقيمه، وإذا ما لم يكن ذلك كاف، فالتهديد والعنف الفعلي. [176]

لن يحافظ الطبع الفلسفي على امتيازه إلا إذا كانت له الفلسفة مستقبلا؛ وإنه لا يمكن أن ينحط، إلا بشرط أن تكون الصلة بين رغبته وبين الحقيقة، قد انقطعت، وهو ما يحدث عندما لا تتعاطى الطبيعة الأفضل، الأشغال الأفضل. وسبب انقطاع الصلة هو سبب مثير للدهشة: إن عين خصال هذا الطبع، هي ما يساهم في فساده. يتفطن الجمهور إلى هذه الخصال، فيحثون من يكون ممهورا بها، على أن يضعها في خدمة نفسه، أي بعبارة أخرى، في خدمة السلطان والمال: «إنه قلما سيكون ممكنا أن يقوم مثل هذا الشخص بالتفلسف». «وبما أن الشر هو نقيض لما هو خير أكثر مما يكون نقيضا لما ليس خيرا»، فإن مثل هذا الطبع، عندما يكون سيئ الغذاء وسيئ الإحاطة، يحافظ على اختلافه، ولكنه «يصبح قبيحا للغاية»: ليس أنه لن يقوم بالتفلسف فحسب، ولكنه سيصبح أسوأ الناس. حيثما توجد الفلسفة، يوجد أيضا إيروس [الحب] الذي ليس سوى شهوة مثل الشهوات الأخرى، وهو الذي لا يمكن أن يكون إلا فيلسوفا أو طاغية. يمكن أن يفسد الطبع الفلسفي، بما أن إيروس يستطيع ذلك، وبنفس الطريقة التي يفسد بها إيروس: بأن يحافظ على شدته وعلى استمراره، ولكن بأن يقلب وجهته. إن عين «رفعة» هذا الطبع، هو ما يمنعه من أن يشارك في تلك الفضيلة التي تكون للرأي المستقيم [الاعتدال]، والتي يمكن أن تستغني عن العقل وعن العلم. لن يصبح الطبع الفلسفي، الذي يحيد عن الفلسفة، «رجلا طيبا» كما لن يكون أيضا، سفسطائيا، أو خطيبا أو مجادلا مغمورا، وإنما طاغية. وإن أولئك الذين كانوا قادرين على الفلسفة، إذا ما فسدوا، «يتسببون في أكبر الأضرار التي تلحق بالدول كما بالأفراد». إننا نجد في هذا الأمر، اللبس المميز لمحاورة **للجمهورية** بكاملها: مثلما أن ليس هناك سبب حقيقي لانحطاط الدولة المثالية، وأن هذه الأخيرة تفسد لمجرد أنه لم يعد يولد فيها فلاسفة، مثلما يكون فساد الطبع الفلسفي غير ممكن من جهة الحق، ولكنه يكون كذلك من جهة الواقع. وتكون الفلسفة أبعد ما يكون عن أن تفسد أيا كان، إنها النجاة الوحيدة بالنسبة إلى هذا الطبع، وبالتالي بالنسبة إلى الناس، وبالنسبة إلى الدول. ليس الفلاسفة من يفسد الشباب، بإبعادهم عن الشؤون الهامة، بل جميع الأنظمة السياسية هي التي تفسد الفلاسفة. والحال أن الفلسفة التي هي ما يحرك الفيلسوف، ترتبط في وجودها به. وهكذا، عندما تكون الفلسفة منزلة في سياق الصيرورة، فإنها تتمثل غياب أصلها كعرض،

ومستقبلها كإمكان فساد. ولا شك أن المثل هي أزلية وقارة، وأن اختلاف العلم هو بديهي، وأن الخير هو متعال، وأن الحقيقة هي مضيئة، ولكن لا يكون كل ذلك موجودا، ولا يكون قابلا لأن يعقل، إلا بالنسبة إلى البعض، ومن طرف البعض، ولعله من المحتمل تماما أيضا، ألا يكون ذلك، في يوم من الأيام، حقا بالنسبة إلى أي كان. فمشكل انتقاء وتربية وفساد الفلاسفة، هو بالفعل شيء آخر تماما غير كونه مجرد مشكل سياسي: إنه يعني بالنسبة إلى الفلسفة، استحالة أن تؤمن نفسها ضد زوالها. يتمكن البعض مع ذلك، من النجاة بأنفسهم، بفضل بعض الصدف المواتية (496 ب - و)، ولكن [177] المدن تعتبر أن لا فائدة فيهم، وإنهم لا يستطيعون الوصول إلى نهاية ما يرغبون فيه، وإلى نهاية ما يقدرون عليه. وهم لا يتمكنون من الوجود، في المدينة العادية، إلا بمعجزة؛ ولا يمكن للفيلسوف أن يكون في هذه الحالة، فيلسوفا **على وجه التمام**، حتى وإن كان فيلسوفا **بالكامل** مثل ‹سقراط›، وذلك لعدم وجود تربية ومدينة مواتيتين. يشخص ‹سقراط› بالنسبة إلى ‹أفلاطون›، بكل تأكيد، الفيلسوف؛ ولكن، ولئن كان البعد السقراطي يمثل علامة جوهرية من الفلسفة، فإن الفلاسفة بالتمام لم يأتوا بعد. لا يستطيع الفيلسوف الحقيقي بالتالي، أن يختار إلا بين اللامكان [اللاوجود في الواقع]، أو السلطة. وهو، في واقع الأمر، لا يختار: إن اللامكان هو ما يفرض عليه، وهو لن يجد مكانه في المدينة إلا بشرط أن يحكمها هو، وأن يكون واضع تشريعاتها - وذاك هو ما يلخصه نيتشة في تأويله لسياسة ‹أفلاطون›، على النحو التالي: «إنني أحرص على المحافظة على النوع الذي أنتمي إليه».

صور الفيلسوف (السفسطائي، 216أ - 217ب، 254أ - ج)

لا تنفصل ماهية الفلسفة عن وجود الفيلسوف، ولا يكتسب اسمه دلالته، إلا بشرط القدرة على فصل الفيلسوف عن صوره المشوهة، عن أولئك المتحلين الضارين «لجهة كونهم يجعلون من الفلسفة شيئا مثيرا للسخرية». وفي المدينة المنظمة بصورة جيدة، سيكون للفيلسوف أخيرا، الحق في اسمه الخاص، ولكن هل سيكون بإمكانه أن يظهر، مع ذلك، كما هو؟ إذا كان السفسطائي كائنا يصعب تمييزه، فليس تمييز الفيلسوف أقل صعوبة؛ «ومع هذا، فإن الصعوبة في ما يخصه، هي من نوع غير الذي يخص السفسطائي». فالصعوبة تعود، بالنسبة

إلى هـذا الأخير، إلى ظـلام المكان الذي لاذ به (اللا - وجود)؛ أما الفيلسـوف «فعـلى العكس، يكون من الصعب أن يرى بسـبب النـور الباهر للمكان» الـذي يقيم فيه. يعبر الغريب عن ذلـك بقوله بأننا «في مكان من هذا النوع»، «سنكتشـف الآن ولاحقا، الفيلسوف إذا ما نحن بحثنا عنه». هذا المكان هو الجدليـة، والحال «أن أعين الروح عند أغلب النـاس، تكون غير قادرة على أن تمتلـك القوة على النظر إلى ما هـو إلهي»: إن العجز عن فهـم طبيعة الواقعات التي يهتم بها الفيلسوف، يجر إلى الجهل بما هو الفيلسوف حقا. إنه يؤخذ دوما على غير ما هو، ويقول ‹سـقراط› عن الفلاسـفة في بداية محاورة **السفسطائي** بكونهم «يبدون حينا كسفسطائيين، وكسياسيين حينا، وإنهم يعطون للبعض الانطباع بكونهم يتصرفون بطريقة غير عاقلة تماما، حينا آخر». لا يتمثل الجهل في اعتبار الفيلسـوف سفسطائيا، أو سياسـيا أو مجنونا، وإنما في اعتباره يكون واحدا منهم حينـا، وحينا آخـر، واحدا آخر: إننا نكون إزاء أوهام مفككة لا غير. ولكن عندما يسـأل ‹سـقراط› الغريب، هل هناك في بلاده هو، أجنـاس ثلاثة توافق هذه الأسـماء الثلاثة، السفسطائي والسـياسي والفيلسوف، أم أنه يوجد إثنان، أم جنـس واحد فقط، يكون الفيلسـوف قد قام في هذه السلسـلة، بأخذ المكان الذي يحتله المجنون في سلسـلة الصور الثلاث. وتتمثل المسـألة عندئذ، في معرفة ما إذا كانت صورتان من صور الفيلسـوف [178] (السفسـطائي والسـياسي)، تمثلان جنسـين مختلفين، وما إذا كان هناك داع لوضع جنس ثالث، هو جنس الفيلسـوف. وإذا لم يكـن الأمر كذلك، فسـتكون الصـور التي مِن صنع الجمهور مبررة، ولكن باسـتثناء صورة المجنـون. لا يمكن عندئذ، أن ينطبق السـؤال التعريفي المطروح من طـرف الغريب، والذي هو: «ما الذي يمكن أن يكونه كل واحد منهم؟» إلا على جنس، وليس على صورة. على أن واحدا من هذه الأجناس الثلاثة، ليس له بالذات أي نمط وجود، سوى الوجود كصورة: إنه جنس السفسطائي. وسيكون ممكنا، ولكن فقط، بعد أن تكون تجاوزات هـذا الجنس ـ الصورة قد وقع حصرها، أن تصير الأجناس الأخرى متميزة عنه، وأن تكتسب حقيقتها الخاصة بها. وبالفعل، لا يمكن، بالنسبة إلى السفسطائي، أن يوجد سـوى جنس واحد: فالفيلسـوف هو، والسـياسي أيضا هو، ولذلك يكون السفسطائي هو من ينبغي تعريفه أولا. ومثلما أن مسألتي الوجود واللا - وجود لا يمكن أن تحلا إلا معا، فإنه لا يمكن الفصل بين مسـألة الفيلسـوف

ومسألة السفسـطائي. وسيكون تعريف السفسطائي، بالنسبة إلى الفيلسوف، في نفـس الوقت، تعريفا ذاتيا. إننا في بحثنا عن أحدهما، نكون دوما بصدد القبض عـلى الآخر أيضا، كما لـو كان من المحال بالفعل، أن نقبض على أحدهما دون الآخر. يحتل السفسـطائي، في دائرة التظاهر، كامل المكان؛ فهو يكون ظاهرا في كل مـكان، وظاهرا للجميع، وهو يدفع إلى الظل بذاك الذي معدنه، هو مع ذلك، النور. على الفيلسـوف إذن، أن يقبض على السفسـطائي لكي يثبت اختلافه ـ وهو اختلاف لا وجود له، لا في رأي الكثير من الناس، ولا بالنسـبة إلى السفسـطائي ـ ولكنه لن يسـتطيع أن يختلف إلا بأن يبرهن على مقدرته على تحديد، وعلى الإحاطة، بمن يختلف عنه، واحتواءه. والحال أن ليس السفسـطائي صورة الفيلسـوف بالفعل: إن ما يحاكيه السفسـطائي هو **السوفوس**، أي العالم (268ج). لا بد إذن، من البداية باعتبار الفيلسوف عالما، حتى يمكن إثر ذلك، اعتقاد التعرف عليه في السفسـطائي. هل إن الظهور كسياسي يكون بالمقابل، بالنسـبة إلى الفيلسـوف، صورة مقبولة؟ إنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت من إنتاجه هو، ولكن الفيلسـوف لا يقدم، عندما يعرف السـياسي، عن نفسـه صورة، إنه يشكل جنسا متميزا. ولهذا السبب، لا يمكن أن يكون تعريف السـياسي إلا تعريفا معياريا لما يجب أن يكونه السياسي الحقيقي في نظر الفيلسوف. ومع هذا، لو كان «فيلسوف» و«سفسطائي»، محمولين يعينان تماما الطبيعة - مهما فكر إنسـان له هذه الطبيعة أو قال أو فعل، فهو سـيفعل ذلك كفيلسوف أو كسفسطائي -، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى السياسي، إذ: لا أحد قد جعل، من جهة طبيعته، لكي يشتغل بالسياسة.

أما مـا يخص الصورة الثالثـة، صورة المجنون، فلا يمكـن أن يحصل عنها تعريف، يكون قادرا على منوال التعريفين الآخرين، على الحد من اللبس الذي يمس العبارة تبعا لاسـتعمالها، وذلك بحسب ما إذا كان من فعل الفيلسوف، أو من فعل الجمهور. وبالفعل ليس الجنون جنسـا، وإنما هو شـكل تقترن فيه أجنـاس اللامعقول والاختلال والإسراف والغلـو، وهو الذي [179] تتجلى فيه اللا إنسـانية (ما دون الإنسانية أو ما فوق الإنسـانية؟). ولقد اعتبر طاليس وهو يسـقط في بئر (**ثياتيتوس**، 174أ) وسـقراط، مهملا تحت سقيفة الجيران (**المأدبة**، 175أ) في عداد المجانين، وما يعيبه كاليكلاس على نفس «سقراط، ذاك، هو

عدم تكيفه مع المدينة ومع الواقع الإنساني (**غورجياس**، 484ج - د). يعاقب الرأي [العام] التصرفات والأقوال التي تنم إما عن نقص في التوافق مع الواقع، وإما عن تطرف عما هو مسموح به اجتماعيا، وإما عن تفكك وتناقض، وذلك بنعتها بالجنون. وإن نعت تصرف أو قول «بالجنون»، أو بكونه «أخرق»، أو بكونه «خلفا»، هو طريقة في رفض كل دلالة له. ولكن الفيلسوف، بإقراره بوجود مظاهر جنون إلهية، وبوجود جنونه الخاص، لا يسعى ليبعد عن نفسه تهمة الجنون، بل إنه على العكس، يتحمل مسؤولية جنونه؛ وهو إن «كان ينتقد من طرف أغلب الناس الذين يعتقدون أنه مختل، فلأن هؤلاء لا يرون أنه مسكون من طرف إله» (‹فايدروس›، 249د). يوضع الفيلسوف عندئذ، مع العراف ومع المجذوب، ومع الشاعر: في محاورة **فيدون**، ليس ‹سقراط› عرافا أسوأ من البجع، والفلاسفة هم شاربو خمر، ولا يكف حلم ‹سقراط› عن مطالبته بنظم الأشعار. يتمكن ‹سقراط›، بفضل القدرة على التكهن التي لديه، من الصمود في وجه قوة الرأي العام، أو قوة البرهنة التي لا تكون ملزمة إلا منطقيا؛ وأما كونه ملهما، فهو بالفعل كذلك بشأن ما يخص أسرار الواقع الحقيقي، وإن التذكر هو ما يطهره من الإيمان بالواقع المحسوس وحده؛ وهو يصبح شاعرا أيضا، بل وواضع أساطير، لكي يمجد ألوهية المعقول، أو لكي يكشف أيضا، ما في الحياة الإنسانية من خلف، متأرجحا بين تراتيل ‹أبولون›، وحكايات إيسوبوس. يرجع الفيلسوف، المسكون بجنونه الخاص، الحياة والروح واللغة وحتى الطبيعة، إلى مقياس وحيد، لا يكون إنسانيا بل هو إلهي. هكذا يكون الطبع الصالح ‹لثياتيتوس› كاف لكي يجعله يفهم أن الأشياء التي تكون طبيعية، هي نتاج صناعة إلهية: إنه يرجع إلى الطبيعة طبيعتها الحقيقية، التي هي صناعة (**تكني**) عاقلة وإلهية (**السفسطائي**، 256ج - و). إن الفيلسوف يقيم الأشياء جميعها بالإضافة إلى الفكر، وبحسب المكان الذي تتركه للفكر.

ولأن الآلهة لم تمنح الفلاسفة نعمة أن يظهروا كما هم، فلا بد من العثور على وسيلة لجعل اختلافهم يكون بينا، حتى بالنسبة إلى من لا يفهمون هذا الاختلاف. ولقد كانت هذه الوسيلة لدى ‹أفلاطون›، تجسيد الفيلسوف في شخصية ‹سقراط›. وهو بتشكيله لـ‹سقراط›ـه **الخاص**، يعطي للفلسفة إمكان تجليها، بل وأكثر من ذلك، إمكان إغرائها - وهو إغراء ملتبس،

بما أنه يمكن أن يعتبر عملية إفساد، مثلما أن يعتبر سبيل اهتداء (إبستروفي). لقد أورثنا «أفلاطون»، بـ«سقراط» وهو يتصرف، ولكن دون أن يتسمى فيلسوفا أبدا، وجها لم يكف أبدا عن أن يكون هاجس الفلسفة، هو وجه قد تآلف فيه لامكان وجنون وشدة [180] إيروس، مثلما يشهد على ذلك القول الإلهي، مع وجه الحكمة الإنسانية الأرفع. إن «سقراط» هو الفلسفة في اشتغالها، إنه الفلسفة كشخص، إنه الإنسان الذي تجسدت فيه الفلسفة، وذلك إلى درجة أن السؤال الخاص بمعرفة هل هو فيلسوف، لا يمكن أن يطرح. وكما يقول كيركغارد «إن وضعيته في الحياة تستعصي على كل محمول»: (يقول «سقراط» لـ«ألقيبيادس» الذي كان بصدد رسم صورة له) «ولكن أيها الرجل السعيد، تمعن أكثر، خشية أن لا تتفطن إلى ما يلي: وهو أنني لا شيء» (**المأدبة**، 219أ). وهو بالفعل لا شيء سوى تلك الطريقة في الحياة وفي الموت، وذلك الكلام الذي يذكر دون ملل، أن المظهر هو لا شيء، وكذلك الرأي والقيم المشتركة، والناس الذين يقنعون بها. إنه لا يمكن بالتالي أن يكون في ما يخصه، متأكدا من كون الفيلسوف هو بالفعل جنس متميز، إذ أنه في كونه فيلسوفا، إنما يكون كذلك إلى درجة أنه لا يستطيع أن يفصل عن ذاته هذا المحمول، لكي يجعل منه جنسا. لقد كان الغريب الإيلي على يقين بشأن هذا الاختلاف، بما أنه ما كان ليستطيع بدون ذلك، لا تعريف السفسطائي، ولا تعريف السياسي. ولكن لا تستطيع قدرة الفلسفة أن تنطبق على ذاتها، ويكون من المحال بالنسبة إليها أيضا، أن تعرف ذاتها كما أن تقدم تعريفا جدليا للعلم الجدلي. وما كان يمكن للفيلسوف، لكونه **ذاتا** أو **فاعلا**، أن يكون **موضوع** تعريف. يعود ذلك إلى أنه إذا كان الفيلسوف - الفاعل، يتماهى مع الجدلي الجيد والحقيقي، والطبع الفلسفي مع «الطبع الجدلي» (على اعتبار أن رغبته في الحقيقة وقدرته على التذكر تفسران اختلافه عن الجدلي الرديء)، فإن الفيلسوف يصبح فاعلا لازما، عندما يتعلق الأمر بإعطاء وجهة حسنة لحياة الروح، والمدينة والعالم، وذلك لأنه يكون قادرا على تشخيص الأسباب الحقيقية أو المفترضة، للفوضى وللاختلال، وعلى اقتراح العلاج.

I. المنزلة الإنسانية الفاسدة

الكهف (الجمهورية، الكتاب السابع، 514أ - 521ب)

تمثل أمثولة الكهف الصورة الأكثر شهرة لهذا التشخيص، فهي تصور «طبيعتنا من زاوية الثقافة [التربية] أو انعدام الثقافة». في مكان ما تحت الأرض، يوجد مساجين مكبلين بالأغلال. وفي موضع من خلفهم، ومن فوقهم، تضيء نار، ويمر بينهم وبين هذه النار، طريق مرتفع، أقيم على طوله جدار صغير. يتتابع أشخاص خلف هذا الجدار، وهم يحملون أشياء مصنوعة على شكل بشر وكائنات حية وأشياء من جميع الأصناف، وهي تتجاوز الجدار، وتسقط ظلالها على الحائط الذي يواجهه السجناء. وهناك فتحة تمتد على كامل طول الكهف، تترك نور الشمس يتسرب إلى الداخل. ولكن، بما أن السجناء لا يستطيعون إدارة رؤوسهم، فإن مصدر الضوء يبقى غير معروف بالنسبة إليهم، تماما مثل مصدر الظلال التي يشاهدونها (التماثيل الصغيرة)، وكذلك التحريكات التي يقوم بها عارضو الدمى.

[181] الحالة الأصلية

يرمز هذا الوضع إلى حالة من العجز، بل وأيضا، إلى حالة من الجنون (أفروسوني). وهؤلاء المساجين «يشبهوننا»، فتلك هي منزلة الناس في جميع المدن الموجودة. ويمثل انعدام الثقافة الذي يهيمن عليها، أمرا يحرم أرواحهم من جميع قدراتها ويشلها، ويجعلها تكون واقعة تحت سحر صور مانعة لكل سبيل إلى الواقع. فليس التكبيل بالأغلال وضعا طبيعيا، إنه نتاج ثقافة فاسدة تم تلقيها منذ الطفولة، وليس ذلك أمرا خاصا ببعض السجناء، وإنما بالمجموعة التي يشكلونها. لا وجود للطبيعة في الكهف: إن الظلال ليست صورا للأشياء المحسوسة، إنها ظلال أشياء مصنوعة. وليس فضاء السجن فضاء كونيا أو محسوسا، إنه الفضاء الاجتماعي الذي تسيطر عليه الأعراف والحيل. فلا شيء هو طبيعي، ولا شيء هو حي، وإن التحريك الذي يجعل الظلال تمر على الجدار، هو اصطناعي تماما مثل الأشياء التي تسقط تلك الظلال. لا يوجد أمام السجناء إلا أشكال مسطحة، ولا ألوان لها، وإنهم لا يكونون فوق ذلك، الفاعلين

في هذا العرض: إنهم لا يرون من أنفسهم سوى الظلال، وإن أولئك الذين قد نعتقد أنهم متفرجون، ليسوا هم أنفسهم، سوى أجزاء من العرض. وهم لا يرون على الحائط ظلال أجسامهم (إن عدم استواء المكان يجعل ذلك محالا)، وإنما يرون ظلال «ذواتهم» المصنوعة، أي الصورة الاجتماعية التي يتماهون معها، والتي تكون الوحيدة التي يعتقدون أنهم قادرون على التماهي معها. وإن ما يعتقدون أنه مناقشاتهم أو صوت الظلال، ليس سوى صدى الكلام الذي يصدر عن حاملي الدمى. لا وجود في هذا المكان لمعرفة بالذات، لأنه لا توجد «ذات»، ولا وجود لباطن يمكن لصوت فردي أن يعبر عنه. يتمثل «العلم» الوحيد الممكن تجاه هذا التتابع للمظاهر، في تمييز ظل عن آخر، وفي الانتباه إلى مشاهد منتظمة بكيفية تجعل التكهن ممكنا. يقيم علماء الكهف، بإرجاعهم الظلال إلى بعضها البعض، علاقات بينها، وعلاقات بين العلاقات، ليخلطوا هكذا بين العلية والتتالي.

في هذا المكان، الذي لا تتميز فيه الذوات والأشياء عن بعضها البعض، فإنّ «البشر» الوحيدين هم «صناع الأخاييل» الذين يعرضون الدمى. من يكونون؟ إنهم يعرفون، هم على الأقل، أن واقع العدد الأكبر من السجناء، ليس سوى انعكاس لما يقومون هم بإسقاطه. ولقد قدمت بشأنهم تأويلات عدة: إنهم قد يكونون، على سبيل المثال، ما يضاهي الجن الذين، في محاورة **طيماوس**، يصنعون الأحياء. ولكن عبارة «البشر» قد استعملت عنهم، وعنهم هم، دون سواهم. وقد يكونون، حسب البعض الآخر، الرياضيين الذين ستمكن بناءاتهم، المتوسطة بين الواقع المحسوس والواقع المعقول، من استخراج الرسوم العامة لبنية الأشياء والحركة. وبالفعل، فإن أحدهم يقول للسجين الذي تخلص من الأغلال، بأن الدمى هي «أكثر واقعية» مما [182] كان يراه سابقا، وأن إدراكه هو أكثر استقامة؛ ولكن هذا الذي يقول ذلك للسجين، ليس رياضيا، إنه شخص يرغمه، عن طريق طرح الأسئلة عليه، على أن يقول أمام كل دمية تمر «ما تكون» (515د): إن هذا السؤال لا يمكن أن يحصل على إجابة ما دمنا لا نزال داخل الكهف، إنه سؤال سابق لأوانه، وإن من يطرحه هو على الأرجح «سفسطائي نبيل». وبالفعل، لقد وقع تسمية أولئك الذين يتتابعون خلف الجدار، «صناع الأخاييل» (**توماتوبوي**)، وهي العبارة ذاتها التي تنطبق

في محاورة **السفسطائي** (235ب)، على السفسطائيين. وهي لا تشير فقط حينئذ، إلى أولئك المفكرين الذين كانوا يوزعون تعليمهم على الشبان الأثرياء، وإنما على جميع الذين يكونون قادرين على إنتاج الصور، بما في ذلك الصور القولية بشأن جميع الأشياء والقيم، وأنماط الوجود والإحساس. فجميع الفنانين والمشرعين ورجال السياسة، و«العلماء» الذين يفكرون في الطبيعة أيضا، هم «سفسطائيون» من جهة كونهم يساهمون في إنتاج تأويل للواقع، سيتم تبنيه من طرف أغلب أفراد مجتمع ما، على أنه **الواقع** [ذاته]. ستمثل «الأشياء المصنوعة» بالتالي، الواقع المؤول، والمسمى والذي وقع تقييمه من طرف البعض، أي أنها ستمثل جملة الأعراف [المواضعات] التي تجعل أن الجميع، داخل مجموعة ما، يتفاهمون بصفة عامة، بخصوص ما يعنيه، على سبيل المثال، «العالم» و«العلم» و«العدالة» و«الجمال» أو «السعادة».

تكون العلاقة بين العدد الأكبر من الناس و «السفسطائيين»، دائما، علاقة خداع، ولا يمكن أن تكون النجاة، في هذا النوع من المجتمع، إلا فردية. وهي لا تكون ناتجة عن التذكر، الذي سيكون قد صار محالا بفعل الضغط المارس منذ الطفولة، عن طريق التربية الرديئة، ومؤسسات المدينة والرأي العام. لا تفقد ملكة التفكير قدرتها أبدا، ولكنها يمكن أن تكون موجهة توجيها حسنا أو توجيها سيئا، وتكون التربية فن التوجيه نحو الأشياء الحقيقية. لأجل ذلك، يكون لا بد أن يقوم أحد ما بتخليص سجين، وأن يرغمه على أن ينهض، وعلى أن يستدير، وعلى أن يمشي، وعلى أن يرفع عينيه: لا تتمثل التربية في «وضع العلم داخل الروح»، وإنما في تخليص الروح بكاملها من مشهد المرئي، بهدف تحويلها نحو المعقول. ولا تكون التربية مرحلية، إنها تفترض عنفا أصليا، وتجر إلى فترات من الاضطراب ومن الأزمة، وهي تمر بمراحل تمثل كل واحدة منها، نوعا من الخطر، ويكون هدفها تبديل الروح بالتمام. إن ذلك الذي يرى «الأصول»، سيدرك الفرق الذي يوجد بين الأصول والظلال، وسيفهم بخصوصها أنها ليست سوى ظلال، وأنه لا توجد معرفة دون الوعي بهذا الفرق. ولكن لا يمكن التكهن بالآثار التي قد تحدث في الروح. إن الشخص الذي يكون قد تخلص من معتقداته السابقة، لأنه يكون قد اكتشف الطابع المصنوع للقيم التقليدية، ودون أن

يكون قادرا على اكتشاف القيم الحقيقية بعد، يصبح «شبيها بكلب صغير» (**الجمهورية**، 539 ب)، إنه يستسيغ أن يقطع تقطيعا، عن طريق البرهنة، جميع الذين يقتربون منه، وهناك خطر من أن تقوده هذه الجدلية في ممارستها السيئة [183]، إلى أن يكره العقل والقول [الميسولوجيا]. وهذا التدمير لقيم المدينة، هو ما قد اتهم ‹سقراط›، الذي اعتبر سفسطائيا، بإحداثه لدى الشباب. وإذا ما أرغمنا السجين لاحقا، على أن يلتفت إلى النار ذاتها، فسيكون الألم شديدا إلى درجة أن هناك فرصا كبيرة لكي يرجع «في اتجاه الأشياء التي يستطيع تمييزها». وفي ما عدا ذلك، فهو سيدرك أن علة ما كان يراه من قبل، ليس «واقع» الأشياء التي تتجاوز الجدار، بل إنها النار؛ وسيبدل اعتقاده في علية متعددة ومتبدلة إلى الاعتقاد في علة وحيدة. وسيكون لا بد، مع ذلك، من الإلحاح على السجين ومن إرغامه على الخروج.

الخروج

يمثل الخروج من الكهف «صعود الروح إلى محل المعقول». ويعلمنا ‹سقراط› بأن هذه الفترة الأولى خارج الكهف، توافق التفكير (**ديانويا**)، أي المقطع الثالث من الخط. يبدأ من يكون قد خرج، بالفعل، بألا ينظر إلا إلى الظلال المنعكسة على الماء، حتى يعود نظره. وسيكون من المحال مع ذلك، الإبقاء على التوازي مع الخط الذي تكون فيه «أصول» الصور المحسوسة، هي التي تصلح كصور للفكر التعقلي. تمكث الأشياء المصنوعة داخل الكهف، في حين أن «الانعكاسات» المدركة في الخارج، تكون انعكاسات الواقعات المعقولة. وفي المكان الذي كان الخط يقيم فيه تواصلا، تقوم أمثولة الكهف برسم قطيعة: إنه لا يمكن أن يوجد تواصل بين التربية الفاسدة السارية في المدينة، وتربية الفكر بواسطةالعلوم الرياضية. ليست الظلال ظلالا مسقطة من طرف المُثل، وإنما من طرف الدمى التي ليست صورا لهذه المُثل. وإن النور الذي يتسرب إلى الكهف هو، في أحسن الأحوال، نور الرأي الصحيح، ولكن المعقول يوجد في الخارج. يمكن أن يظن ذاك الذي يقوم بالاستدلال في أول الأمر، بواسطة الانعكاسات، والذي لا يصل إلى إدراك شمس (الخير)، أن الواقع المعقول لا يوجد إلا عندما توجد عنه صور، وأنه يكون غير قابل للإدراك إلا انطلاقا منها. تقع المعارف عندئذ تحت احتمال البقاء جزئية ومختصة.

يكـون الرابط القادر على توحيد جميع المعارف مفقودا، وكذلك الغاية التي بمقتضاها يجب أن تمارس هذه المعارف. وإذا ما توصل السجين الناجي إلى رؤية الشمس ذاتها، فهو سيرى المعقولات الخالصة، ولن يكون في حاجة بعد ذلك إلى الصور. يحقق تبديل المكان، الذي كان إلى هذا الحد صعودا شاقا وعسيرا، في نهايـة الأمر، السـعادة: إن أولئك «الذين بلغوا هـذه النقطة، يطمحون إلى الإقامة فيها». بما أن نهاية المعقول هي الخير، فإن عملية التربية الطويلة والشـاقة، تصبح أفضلية مطلقة، وحياة لن تقبل التعويض بأي حياة أخرى. وهي تتجسد في رفض التكلم من جديد باللغة العادية، ورفض مشاطرة القيم والمطامح العامة، أي أنها تتجسـد، باختصار، في وعي بالاختلاف، لا رجعة فيه. سـيكون كل شيء، بالنسـبة إلى الروح التي تكون قد بلغت نهايـة تربيتها، قد تغير من جهة معناه كما من جهة قيمته.

[184] لا بـد مـع ذلك، من النزول مـرة أخرى [إلى الكهف]، وتسـبب النقلتـان، مـن الظل إلى النـور (الخروج من الكهـف)، ومن النـور إلى الظل (العـودة)، ما يبدو أنه يكون نفس الاضطـراب؛ ولكن يكون الأول انبهارا وقتيـا، ثم تتعـود العين على نور الحقيقة، في حين يكون الثاني عمى يسـتمر أو يتكـرر، ويمكن أن يكون من يكون قد تبدل، مجـبرا على التباري (عندما يتعلق الأمر بشؤونه الخاصة أو بالشؤون العامة) مع أولئك الباقين في الكهف: إن حظوظه سـتكون عندئذ كاملة لكي يبدو، مثيرا للسخرية، وغير ناجح، مثلما قد كان ‹سقراط› أمام محاكميه. إن الفيلسوف في المدينة هو هذا السجين، الـذي خرج من الكهـف والمرغم مع ذلك، على أن يبقـى فيه: إنه **في الحقيقة** لم يخـرج بتاتا. يؤكد ‹سـقراط› عـلى أن الكهف هو صـورة، وأن «الرب هو مـن يعلم كم هي حقيقية». لا يعني الخروج سـوى حدث فكري: أما العالم، فليس هناك سوى عالم واحد، وإن كل العناية التي يتطلبها جسمنا، والشؤون العادية للحياة، «تسمرنا» في هذا العالم.

صور داخل صورة

إننـا عندما نكون في الكهف، نكـون صورا داخل صورة قائمة، ولكن داخل تلك الصورة التي ينشئها الداميورغوس [الصانع]، على شاكلة حيوان

أزلي وكامل، هو العالم، فإننا نكون صورا أيضا. إن الغياب عن الذات يحبسنا، وإن الخروج عن الذات هو سجن، ولكن الوجود في العالم، لا يتسبب بدوره، في ما أقل من فقدان الذات. ذلك أنني لا أكون في العالم، سوى حي من جملة الأحياء الأخرى، وفترة ضئيلة يجرفها توالي الأجيال. ولكي لا يكون ظلا من بين الظلال، وصورة من بين صور أخرى، لا واقعية وعابرة، أي بعبارة أخرى هالكة وفانية على نحو ما هي، ينبغي على الإنسان، لا أن يعتني بروحه وحسب، بل وأن يتماهى معها.

لا يكون تعريف الإنسان فعلا تعريف النوع، ذلك أن النوع الإنساني هو حيواني تماما، شأنه شأن الأنواع الأخرى. وإن الفصل المتسرع الذي يقيمه «سقراط، الشاب في محاورة **السياسي** (262أ - 263و)، بين الحيوانات والبشر، يحصل عن تقدير مبالغ فيه وفاقد للسند، من قبيل ذلك الذي يفصل بين الإغريق والبرابرة، أو من قبيل ذلك الذي سترتكبه الغرانيق، إذا ما سألناها رأيها؛ وفي خاتمة محاورة **طيماوس** (90 د - 92ج)، تكون بعض التبدلات كافية للانتقال من نوع الإنسان إلى نوع السمك. وتقدم أسطورة محاورة **فايدروس** (246ج - د) أنثروبولوجيا [علم الإنسان] مقلوبة نوعا ما، فهي تجعل من النوع البشري ليس نوعا حيوانيا أعلى، وإنما النوع الممهور بالروح الإلهية الأدنى، وهي الروح التي تكون قد فقدت أجنحتها ريشها. لا تعوض هذه الأسطورة، العلاقة بين الإنسان والحيوانية، بعلاقة بين الإنسان والإلهي فحسب، وإنما هي تثبت أنه لا يوجد، بين الروح الإنسانية والأرواح الإلهية، أي فرق من جهة الطبيعة. فروح الإنسان تكون فقط، روحا لم تنجح في أن تعلو، وهي التي قد أصبحت، «بسبب قدر مشؤوم»،[185] كثيرة النسيان وثقيلة، وتكون قد سقطت. إذا كانت الطبيعة الأصلية للروح هي أن تكون مجنحة، وإن كان تلف الأجنحة هو سبب تجسدها في صورة إنسانية، فإن منزلة الإنسان تكون منقوصة بصورة جوهرية، وتكون مريضة بصورة طبيعية. أن نكون بشرا، هو أن تكون لنا روح محرومة من القدرات التي كان يجب أن تكون لها، وأن تكون هذه الروح منفية عن المكان الذي كان يجب أن تكون فيه. ليس التجسد بالتالي، هو ما يكون بالنسبة إلى الروح، السبب الحقيقي لجهلها. فكل روح إنسان تكون مسكونة بقوى مجنونة ولا إنسانية، ويجعل فقدان

قوة الأجنحة الإلهية، بإمكان هذه القوى أن تطلق لنفسها العنان. يشترك جميع الناس، بداية بالفيلسوف ونهاية بالطاغية، في عدم القدرة على إدراك المعقول بصورة مباشرة، ولكنهم جميعا، قد أبصروا شيئا منه، وإنهم يستطيعون، إن رغبوا في ذلك، أن يتذكروه. إن التذكر هو الرابطة الوحيدة بين المنزلة المشوهة التي تكون فيها الروح، ومنزلتها البدائية. وإنه لأجل هذا يكون الفيلسوف لازما؛ ويكون عليه، لكونه الوحيد الذي يكون فكره مجنحا، لأنه قد تغذى بالمعقول، أن يجعل الناس، عوضا عن أن يقنعوا بأن يكونوا هنا، ثم بألا يكونوا هنا، بأن يتساءلوا عما يكون أن نكون إنسانا، وعوض أن يقنعوا بأن يعيشوا وبأن يموتوا، أن يتساءلوا عن الطريقة التي تناسب أن يحيا وفقا لها الإنسان.

عندما نتحدث عن الوجود وعن اللا - وجود، وعن الواحد وعن الكثرة، وعن الهوهو والغير، فإننا لا نصطدم، بأي شكل، مع الرأي العام. ولكن إذا ما تحدثنا عن الروح والجسد، وعن الحياة والموت، فستكون هذه المفاهيم مثقلة بالبديهيات، فالجميع يعتقدون معرفة ما يتعلق بها. مما لا شك فيه، أن للجسد وظائف وحاجيات، وأن نحيا، هو ليس أن نكون موتى، وأن الموت هو عدم البقاء في الحياة، وأنه عندما يموت الإنسان، يكون جسده محروما من ذلك النفس الحيوي، الذي سمي إلى حد ‹أفلاطون›، روحا. قبل هم الروح إذن، هناك هم الحياة، وتكون المحافظة على الذات، بالنسبة إلى الحياة، مشروعها الوحيد، ويكون التمتع بذاتها، هو مثلها الأعلى الوحيد. إن هذا النوع من الحياة، الملتصقة بذاتها والمنشغلة بذاتها لا غير، وبما هو نافع لها وممتع بالنسبة إليها، هو ما يجعل منا صورا واهنة، وما يجعلنا متلهفين على الأمتعة الوهمية ومرتاعين من الموت. فالحياة تشغلنا عن أنفسنا، ولكن ما تكون هذه «الذات» التي قد تعطي «الحياة» معنى آخر، وبعدا آخر؟ إن الإجابة بقول أنها الروح، لن تكون إجابة إلا بشرط أن نكتشف أيضا، معنى آخر للروح، وأن نسند إليها القدرة على أن تتركز في ذاتها، وعلى أن تفارق الجسد.

II. الروح والجسد

يكون الإنسان، حسب «أفلاطون»، وحدة بين جسد وروح («فيدون»، 79ب). فـ«أفلاطون» ليس «ديكارت»، إذ ليس التمييز الجوهري بين الروح والجسد، هو ما يكون بالنسبة إليه أوليا، إن الوحدة هي المعطى الأصلي، وإن فصل الروح هو جهد لا ينتهي أبدا ـ على كل حال، ما دمنا على قيد [186] الحياة. يبقى أن نعرف لماذا يكون على الروح أن تنفصل عن الجسد، ولماذا يستطيع الأثيني أن يقول: «لا توجد أي وجهة نظر تكون بالنسبة إليها وحدة الروح مع جسدها أفضل من انفصالها» (**النواميس**، 828د).

وحدة الروح والجسد

ليس الجسد، مع هذا، قبيحا في ذاته: إن العالم الذي يمتلك روحا وجسدا، هو حيوان أزلي وكامل، وجماله يسعد صانعه؛ وإن الآلهة والجن، الذين لا يمكنهم أن يكونوا إلا طيبين، لهم جسد مرئي ومشرق. ولقد وضعت أسطورة «الأرض الحقيقية» بالتحديد، في نهاية محاورة **فيدون** (110 ب – 111ج)، لغرض بيان أن الجمال هو حقيقة الأجسام، وأن الأرض الحقيقية (التي ليست سماء)، ليست حقيقية إلا لكونها أكثر جمالا، بما لا يدع مجالا للمقارنة، من تلك الحفر التي نسكنها، وذلك لأن كل جسم يكون فيها ما هو على نحو خالص، وأن الحجارة الكريمة تكون فيها حقيقة الحصى، وأن الأثير اللامع حقيقة الهواء فيها، والأبيض والذهب والأرجوان حقيقة الألوان. فليس أن «أفلاطون» لم يقدح بتاتا في جمال الأجسام فحسب، بل وإنه يؤلف حكاية تسمح لنا بأن نتصور هذا الجمال، كاملا وضافيا. يفسر الجمال الجسماني في محاورة **طيماوس**، بفن صانع إلهي هو الداميورغوس، وهو الذي يكون كل جسم بفضله، جسم العالم كما أجسام الآلهة والبشر والأشياء، يكشف طبيعة الروح التي تحركه، وتعطيه صورته وتشكله، أوتعتني به. يكون الجمال، عندما يكون متعاضدا مع العنفوان والصحة، فضيلة جسم الإنسان، ولكن الإنسان لا يحافظ عليه إلا إذا ما عرفت الروح التي يكون هذا الجسم على عاتقها، وسائل حمايته، وذلك باختيار الحمية على الأكل، والرياضة على التجميل. تبعد الروح عنها جسدها، بأن تعامله بصورة تقنية، وذلك بتبديل الاتحاد المباشر الذي يعاش على نمط

الاختلاط [بين الروح والجسد]، بصلة غير مباشرة، بواسطة الرياضة والرقص أو الطب، تلك الصنائع التي قد بلورتها الروح لأجل حماية الجسد. يكون الجسد هكذا عرضا للروح، بشرط أن نقرأ حساب الجانب غير القابل للفهم، والذي يتبع الضرورة المولدة للطوارئ وللأمراض وللشواذ الخلقية. يكون الجسد، في نفس الوقت، ما يجب أن تعتني به الروح، وما من خلاله تقوم بالتعبير. من أي شيء بالتحديد يجب عليها حينئذ، أن تتحرر، وما هي الوسائل التي لديها لفعل ذلك؟ كيف تكون، بالنسبة إلى الروح، وحدتها مع جسدها، سبب نسيانها وتجاهلها لذاتها؟

يقوم «سقراط»، في محاورة فيدون، وفي اليوم الأخير من حياته، بالبرهنة على أنه يوجد شيء ما بعد الموت، وأنه يكون أفضل بكثير، بالنسبة إلى الأخيار منه بالنسبة إلى الأشرار. يكون خيرا ذاك الذي يكون قد قضى حياته في الفلسفة، والذي لا يمكنه أن يخاف الموت، بما أنه قد كان يمارس هذا الأمر باستمرار (63و- 64أ)، ذلك أن ليس الموت سوى الانفصال بين الروح والجسد. يعني الانفصال عن الجسد، الوعي بكون الملذات التي يوفرها، ليست قبيحة، ولكنها تكون تافهة مقارنة بتلك التي توفرها [187] تلبية الرغبة التي «تطمح إلى ما هو موجود». وإضافة إلى هذا، يكون الجسد في مبدإ الأحاسيس التي لا تمتلك لا حقيقة ولا صحة. وعندما تتحد الروح معه، فإنها تغترب، ويكون السبب الأول لاغترابها هو الشهوة (إبيتوميا) التي «تسمرها» في الجسد. وذلك لأن ما يسجن، ليس هو الجسد؛ تكون الروح الإنسانية مربوطة، دون شك، ببنيته وبصيرورته، وبانفعالاته وبتكدراته، وبدائرة حاجياته وإشباعها - ولكنها تكون مربوطة، وليست مكبلة. وإن ما يلصقها بجسدها، إنها هو ذاتها وعجزها عن إعطاء السلطة لما يكون فيها قد جعل للقيادة (الجانب العاقل منها)، وخضوعها للشهوات الجسمانية. والحال أن الشهوة تكون شهوة الروح لا غير؛ إن الجسد لا يعرف سوى الفراغ، والنقص المحدد بوضوح، والمتكرر في هويته الدورية. وتقوم الروح، لكونها تتألم عند وعيها بهذا الفراغ، بتجاوزه وتسعى إلى نقيضه، أي الشبع؛ مستعملة ذاكرتها بهدف الاستباق والحساب، وبهدف إدخال التنويعات والتلطيفات، وهي تغير الحاجة وتجعلها لامحدودة، وتضاعفها على شكل رغبات. لا تستطيع الروح، من جهة كونها روحا، أن

تقتصر على الشعور بما يشعر به الجسد. فهي تنوع من رغباتها ومن آلامها، وهي قادرة على أن تشعر بمشاعر خاطئة ووهمية، وبأن تتألم، وبأن تستمتع بالماضي وبالمستقبل، اللذين لا يوجدان إلا بالنسبة إليها، وليس بالنسبة إلى الجسد، فالروح تستبطن هكذا ارتباطها بالجسد؛ إنها تتوحد مع جسد متخيل، هو الجسد الموهوم الذي تسند إليه رغبات يكون الجسد، من جهة بنيته وحدوده الحقيقية، قاصرا عن الشعور بها. يحدث حينئذ خليط معقد بين الروح، التي تكتسب «صورة جسمانية»، والجسد الذي تخترقه الشهوات النفسانية؛ ويكون الإفساد المتبادل، لا محيد عنه، وهو يتسبب في أثرين. في البداية، يحصل التضخم المرضي للنزوات وفساد الجسد، بما في ذلك الجسد الاجتماعي بكامله الذي يكون مقصورا على الاقتصاد؛ وعلى إثر ذلك، تضع الروح المفتتنة بما يكون «ثقيلا وترابيا ومرئيا»، عقلها في خدمة شهواتها، بحيث يكون أن خضوعها للجسد، هو في الواقع، خضوعها للقسم غير العاقل من ذاتها. ويتسبب اختلال الروح في اختلال الجسد، والذي ينعكس بدوره على الروح. وحتى لو فرضنا أن التنظيم الجسماني يكون جيدا بصورة أصلية، فإنه لا يشتمل على التعديل الذاتي: إن الروح وحدها تستطيع أن تعدل الجسد بتعديل ذاتها. ينبغي إذن، تعديل التناغم الداخلي للجسد بهدف تعديل تناغم الروح (**الجمهورية**، 591د). وليست مسألة الواحد والتعدد تلك، مسألة تخص الجسد. وذلك لأن الجسد لا يرغب، من جهة ما هو، في شيء: إنه موضوع رغبة، وليس ذاتا راغبة، فلا يمكنه لذلك أن يتعالى عن كثرته الذاتية، ولا عن حدوده الذاتية.

ويتمثل السبب الثاني لتشويه الروح، في أن الجسد، لكونه يكون غير قانع بالاستحواذ على اهتمام الروح، وبكونه قد افتك منها وقت التفكير كيفما تشاء، يفرض عليها قيمه وبديهياته المغلوطة، ومثل ذلك، أن الممتع هو خير، وأن الإحساس هو العلم، أو أيضا، أن الوجود هو بالضرورة، أن نكون في محل ما. وإذا ما اتبعنا وجهة نظر الجسد، سيكون كل شيء خارجيا عن[188] كل شيء، ولا شيء سيرتبط بأي شيء، لا أجزاء المكان ولا فترات الزمان، بما أن الجسد لا يكون إلا أين يكون، وفي الوقت الذي يكون فيه، فيه؛ سيكون كل شيء مساو لكل شيء، بما أن كل قيمة ستكون قيمة بالنسبة إلى الجسد، وستكون، بسبب ذلك، وقتية. إن بنية الجسد هي بنية البعثرة

وعدم التواصل، وبنية التناظر. وطالما كانت الروح ممتزجة به، فإنها لا تستطيع أن تتعلم شيئا؛ وهي لا تختلط به عندما تحس وحسب، وإنما عندما تجعل من الإحساس معرفة، بل والمصدر الوحيد للمعرفة. والحال أنه لئن كان «كل شيء بالنسبة إلى الإنسان، يتوقف على الروح»، فإن «كل شيء، في ما يتعلق بالروح ذاتها، يتوقف على الفكر (**فرونيسيس**)» (**مينون**، 88 د - 89 و).

لما قام ‹سقراط›، في محاورة **فيلابس**، بوصف نشأة الملكات النفسانية، فإنه قد جعل من كل واحدة منها، نوعا من الفكر؛ يمكن أن يكون **الفرونيسيس** [الفكر] حاضرا في بعض الأحاسيس، وأن يجعلها تبعا لذلك، واعية، ولكن من البديهي، أن ليس الإحساس نوعا من الفكر: إن الإحساس، الذي هو مشترك بين جميع الأحياء، يمثل الوحدة الأقصى بين الروح والجسد. يتشكل الفكر بصورة متنامية، ويكون هذا التطور، في نفس الوقت، حركة تحرر الروح تجاه الجسد، وهي الحركة التي تكون [نشأة] الذاكرة مرحلتها الأولى. وليست هذه الأخيرة سوى المحافظة على الإحساس، ولكن، لأنها لا تبقى محصورة في الوقت الراهن، ولأنها تفتح للروح زمنيتها، فهي ترسم الابتعاد الأول [عن الجسد]. تكون الملكات النفسانية مترابطة بكيفية تجعل أن كل واحدة منها، تكون شرط بروز الملكة الموالية: انطلاقا من الذاكرة، يمكن أن يوجد الاستحضار والاستباق والتمثل (**فانتاسيا**)، وتلك أنشطة للروح وحدها. يساهم كل واحد من هذه الأنشطة، في فصل الروح عن جسدها، أكثر فأكثر، ويكون الفكر (**فرونيسيس**) محايثا لها جميعا، وهو ما يضمن التواصل بينها، وما يقود إلى أنشطة فكرية فعلا، كالرأي الصحيح، والحساب المبرهن والفهم. ينقطع التواصل عندما نمر إلى العقل: فهذا الأخير، لا يظهر أبدا على أنه نتيجة الملكات التي تسبقه. وإن ‹أفلاطون› قد كان حريصا، حتى عندما كان يمارس علم النفس التكويني، على بيان أين ومتى، يوجد إمكان الانفصال الحقيقي للروح.

يقدم ‹سقراط›، في محاورة **قراطيلوس**، للجسد (**صوما**)، اشتقاقا يرجعه إلى عبارة (**سيما**) (انظر ص. 34). تعني عبارة (**سيما**) العلامة، ولكن أيضا شاهد القبر، وكذلك القبر «الذي تكون فيه الروح حاليا مدفونة»، ولقد كان

الأورفيون على حق، في قولهم بأن الجسـد هو حبس، يجب على الروح أن تتحرر منه في أقرب وقت ممكن. وتكشف ازدواجية المعنى الاشتقاقي، عن ازدواجية العلاقة بين الجسد والروح. أعلامة هو أم قبر، هذا يتوقف على الظروف. يكون الجسـد علامة عندمـا يوفر للروح ملكتها التعبيريـة، وعندما يأخذ العقل على عاتقه أمر ترسـيم نظامه داخل جسـده. ولكنه يكون قبرا، وذلك إذا ما وقع استبطان الوحدة من طرف الروح، إلى درجة تجعل هذه الأخيرة تفقد كل وعي باختلافها. لا يكون الجسـد قبرا إلا بالنسـبة إلى الروح التي تقبل أن تدفن فيه. تفتح الروح مجالا خاصا بها هو المعقول، عندما لا تسمح لنفسها بأن تفتتن[189] بسراب الجسـد - الذاتي، والجسـد - الـذات، الذي سـتمثل محدوديته، المقترح الوحيـد الممكن للوجود، والإمكانية الوحيدة للانفتاح على العالم. لقد اعتقد «أفلاطـون»، خطأ أو صوابـا، أن هذا المقترح ليس الوحيـد، وأن الفكر يجعل ممكنـا طريقة أخـرى في الوجود، وأنـه يخلصنا من أفق مسـدود بفعل كوننا نحيـا، وبالتـالي نموت، ويفتح فضاء آخر أين نسـتطيع التحـرك بحرية - أين يمكن، من سؤال إلى سؤال، توليد زيادة في المعنى دوما. ليس المشكل بالتالي، مشـكل علائق الروح بالجسد بصفة عامة، ولكنه مشكل الكيفية التي تبعا لهـا تعيش الروح جسـدها. ليس الجسـد في حد ذاته قـبرا، ولكن يمكن أن يكون جسـدي كذلك، إذا ما فرض علي أن أعيش ذلك الحلم المضطرب الذي لن يوقظني منه إلا الفكر دون سواه.

التشكل الذاتي للروح في فيدون

لا يوجد، بشـأن ذلك الواقع الذي تكونه الولادة، ما نفكر فيه، مثلما أنه لا يوجد ما نفكر فيه بشـأن ذلك الحـدث الذي هو الموت، وإن الانتحار هو خلف إن كان يدعي، لجهة طابعه الإرادي، إعطاء معنى لهذا الأمر. إن الولادة والموت، منظورا إليهما كواقعتين، يجعلان الفكر محبطا، فهو لا يسـتطيع شيئا آخـر غير معاينتهـما. وفي المقابل، تكون عليه مهمـة أن يعطي للحياة وللموت معنى، وذلك يرتبط بالطريقة التي تحيا تبعا لها الروح، وحدتها مع الجسد. ومع ذلك، يبقى أيضا أن نحدد ماذا نعني بالروح. ولقد كانت الروح، بالنسـبة إلى «هومـيروس، أوكتـاب التراجيديا، «هي حياة أو نفس الجسـد، ولقد كانت على راحتها تماما فيه» حسـب ما كتب روهد. لا تكون البسوكي [الروح]

بعد الموت، سوى نفس [بالفاء المفتوحة]، خيالا يعيش لدى «هاديس» [إله عالم الموتى] حياة شبح، تكون هي نفسها بالنسبة إلى الجميع. يرى التراث الأورفي - الفيثاغوري في الروح، لاعتباره الروح ديمون [جنيا]، شيئا إلهيا يجب تحريره في خاتمة حيوات دنيوية أرضية متعددة، تعاش على اعتبار كونها عقوبات بسبب خطيئة أصلية. وتكتسب الروح، التي أصبحت موضع عناية وجزاء، وقادرة على التناسخ دوريا، قواما أرفع من قوام الجسد، ولكنها لا تزال مبدأ الحياة الذي يجب تحريره، وليست روحا شخصية ومفكرة. سيتحدث «سيمياس» و«قيباس»، نظرا لأن حجج «سقراط» السابقة الهادفة لإثبات خلود الروح، لم تقنعهما إلا قليلا، عما تكون الروح حسب رأيهما، وهو ما سيسمح لنا هكذا، بقيس التحول المدهش الذي يحصل مع «أفلاطون».

«سيمياس» ونظرية الروح - النغم (85ج - 86و)

وبالفعل، يعتبر الأول [«سيمياس»] أنه عندما تكون المسألة على نحو يجعل من المحال أن نحصل بشأنها على معرفة واضحة، ينبغي أن نختار من بين آراء الناس، الآراء الأقل إثارة للجدل. ولكن الإقرار بكون الروح تستمر في الوجود بعد هلاك الجسد، هو خلف تماما، مثل القول بأن النغم يبقى، بعد أن تكون الربابة قد تلفت. إن النغم هو شيء غير جسماني، ولكنه يتبع عناصر جسمانية [190]، فهو خليط ناتج عن علائق تعارضها المتعددة، وهو يكون خاصا ببعض أنواع الأشياء (عندما يكون موسيقيا، يمتد النغم إلى وحدات السلم الثماني، وعندما يكون حيا، إلى الجسد المتحرك، وعندما يكون كونيا، إلى السماء بكاملها مع أفلاكها). ويكون النغم، الذي لا ينفصل عن هذه الأشياء، بصورة بديهية، أقل ديمومة من العناصر التي يناغم بينها: إنه أول ما يفنى. ونظرية الروح ـ النغم، تمكن من تفسير تلك الحالة التي للروح والتي هي الحياة: يكون التقدير المناسب لبعض الخصائص لازما، وعندما يزول التوازن بين صفتين متضادتين - عندما تتغلب البرودة بإفراط على الحرارة، على سبيل المثال، فإن الجسد بكامله يفسد، ويصبح عدم التوازن غير متلائم مع حضور الروح. يسوق «سيمياس» هنا نظرية مستوحاة من القدامى، لا تختلف كثيرا عما يدافع عنه إركسيماخوس الطبيب في محاورة **المأدبة**. لم تكن الولادة، ولم يكن الموت، في نظر «أمبيدوقلس»، سوى كلمات تغطي واقع

أخلاط وتفريقات، ولكن المذهب قبل السقراطي، قد مال نحو مذهب تناغم الخصائص المتضادة، وذلك على الأرجح، تحت تأثير الحاجة الطبية الخصوصية لتفسير المرض والموت، بواسطة حدود انقطاع التناسب. إن الحياة هي التركيب حسن الاعتدال لجميع خصائص الجسد، أي أنها، بعبارة أخرى، الروح. وليست الروح سوى خاصية عابرة، وهي تختفي، مثلما يمكن أن يدرك ذلك أي كان، دفعة واحدة، قبل «أشلاء الجسد» بكثير.

اعتراض ‹قيباس›: أمثولة الحائك (86و - 88ب)

خلافا لما قاله ‹سيمياس› سابقا، ليست الروح في نظر ‹قيباس›، شيئا أكثر ضعفا وأقل ديمومة من الجسد، وهو يضرب، للبرهنة على ذلك مثل الروح - الحائك، والجسد - الثوب. مثلما أن الحائك الشيخ يكون قد أبلى، وقام بتعويض، كمية كبيرة من الأثواب طوال حياته، وأن موته لا يكون سابقا إلا على الثوب الأخير المحاك، كذلك لا تكف الروح عن إبلاء، وإعادة تشكيل جسد لا يكف عن «الغرق». لا شيء يمنع حينئذ، من تصور أن الروح الواحدة، بما أنها تبلي على التوالي، عددا كبيرا من الأجساد خلال نفس الحياة، ستكون قادرة بالمثل، على إحياء وعلى إبلاء عدد كبير من الأجساد خلال حيوات متعددة. يمكن أن تعبر الروح إذن، سلسلة من الولادات ومن الميتات، ولكن يمكن، بالرغم من عنفوانها، أن تصل إلى الإنهاك، من فرط ما كان لها من حيوات متتالية، ويمكن أن تدل إحدى ميتاتها على هلاكها فعلا. يتمثل المشكل في أن ذلك لن يغير من الأمر شيئا بالنسبة إلينا، بما أنه يكون من المحال بالنسبة إلينا، معرفة أي ميتة ستكون، إن جاز القول، الميتة الحقيقية. يتصور ‹قيباس›، «الروح» على أنها تكون طاقة حيوية، يكون عليها أن ترمم دون انقطاع، جسدا لا يكف عن تحطيم ذاته. إنها سواء عاشت تجسيدا واحدا، أم كثرة، ستضعف تدريجيا، وستنتهي إلى الفناء. وإنها لأمثولة غريبة فعلا، أمثولة الحائك هذه: إنها لا تفهمنا شيئا. فهذا المثل الذي بناه ‹قيباس›،[191] لا يسهم بأي معقولية كانت، وهو قد وضع هنا بالعكس، لكي يجعلنا نفهم أنه من المحتمل، أن ذلك هو ما تكونه الحياة، وأنها لا يمكن أن تكون سوى ذلك، أي ذلك الجهد اللامعقول، والذي مآله الفشل،(هناك شيء من ‹سيسيفوس› في الحائك الذي يتحدث عنه ‹قيباس›)، وأنه عندما تحيا الروح

وحدتها مع جسدها على نمط من القرابة يجعلها تستغرق فيه، فلا تعتني إلا به وليس بنفسها، فلن يكون هناك ما يفهم. تصبح الروح حينئذ بالفعل، ما يعتقد «قيباس» أنها تكون: إنها قوة صمود يائس في وجه انحطاط الجسد. لقد اقترح محاورا «سقراط» رؤية للروح، هي نفس الرؤية بصورة كبيرة: بالنسبة إلى «قيباس»، كما بالنسبة إلى «سيمياس»، إن ما نسميه روحا، هو الحياة.

يمكن أن نفكر في الحياة بطريقة أخرى، بل وإن هذا الإمكان هو بالذات ما يشكل، بالنسبة إلى «أفلاطون»، الفيلسوف. وليس ذلك لكون أن هذا الأخير سيعوض هذا الصراع لأجل الجسد، بصراع ضد الجسد، وإنما لكونه يتصور، بالنسبة إلى الروح، إمكان أن توجد بدونه. فالروح، من جهة كونها تفكر، تكتشف استقلالها، وهي تنفصل عن الجسد «بقدر ما يكون ذلك ممكنا». لا يمس التقليص تبعية الروح تجاه الجسد، بما أنه ليس لهذه التبعية أي معنى بالنسبة إلى الروح التي تفكر: إن الفكر يفرز فاعله الخاص الذي ليس المخ، حتى وإن كان المخ هو شرط التفكير. عندما تتركز الروح في ذاتها وعلى ذاتها، لا يبقى أمر الجسد يعنيها بتاتا، ولا يمنع هذا أبدا من كون الروح، التي لا تنشغل لا حصريا ولا دوما بالتفكير، والتي لا تلتزم دائما بنظام الفصل، تنفعل بمقتضيات الجسد. ولكن إنما تبعية الجسد لها، وليس العكس، هو ما يمثل عبوديتها، ذلك أن الانفصال عن الجسد ليس احتقاره أو تعذيبه، إنه فقط التفكير. ليست وجهة النظر هذه، أخلاقية، وإنه سيكون من التضليل تطبيق مفهوم «التصوف» على «أفلاطون». لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى الروح بأن ترفض كل عناية بجسدها، ولكن بأن تسكنه. ولأجل ذلك، ينبغي تعديل شهواته وإرضاؤها، وتشديد الجسد وتمرينه، قصد تجنيبه أن يكون مريضا، وباختصار، العناية به قدر ما يكون ذلك ضروريا، حتى يترك الروح وشأنها.

III. تقسيم الروح

هل الروح بسيطة أم مركبة («فيدون»، 78ب - 80د)؟

تنحبس الروح عندما تتماهى مع جزئها الأقل صلاحا والأقل عقلانية. يقيم «سقراط»، مع ذلك، فصلا بين هذه الواقعات غير المركبة، والتي هي الماهيات

غير المرئية، والأشياء المركبة، المتبدلة والمرئية. إنه يقال بأن الروح تكون «أكثر شبها» مع الأولى، والأجسام مع الثانية. ولن يوجد تناقض مع التحاليل اللاحقة في محاورات **الجمهورية** و**فايدروس** و**طيماوس** التي تقر الطبيعة المركبة للروح، إلا إذا ما كان ‹أفلاطون› يسند إلى الروح الوحدة الأزلية التي تكون للمثل، والحال أنه يقر فقط بتماثلها وبقرابتها مع هذا النمط[192] من الوجود. يمكن أن تترك الروح نفسها تنجر عن طريق الجسد، نحو أشياء هي دوما أغيار لها «وها هي عندئذ، فريسة للضياع والحيرة والدوار»؛ ولكن يمكنها بالمقابل، أن تتوحد، عن طريق المعاشرة الدائمة للواقعات المعقولة. ليست الروح إذن، من جهة طبيعتها، لا مركبة ولا غير مركبة، لا واحدة ولا متعددة، إنها ليست شيئا، وإنما هي حركة. ليست الوحدة خاصية كل روح، وأي روح كانت، وهو أمر كان سيقع تحت طائلة اعتراض مماثل لذلك الذي وجهه ‹سقراط› لأطروحة الروح - النغم (93ج - 94أ) غير القادرة على تفسير الفرق بين الأرواح. تكون بعض الأرواح محكومة وموحدة من طرف الجزء الذي هو «معقول» فيها، وتكون الأخرى محكومة من طرف الجزء الذي يشعر باللذة وبالغضب وبالخوف. يمثل الشاهد المأخوذ من ‹هوميروس› (94ج - د)، والذي سيقوم في محاورة **الجمهورية** بتمثيل التقسيم الأول للروح، إلى عاقلة وإلى غير عاقلة، مثلا للحوار بين هذين الجانبين من الروح. يوجد تقسيم للروح في محاورة **فيدون** على شكل أكثر من أولي، بما أن الروح هي فيها فريسة للصراعات. لا توجد بالتالي حجة قائمة على «بساطة الروح»، أما كونها يمكن أن تكون خالدة، رغم كونها مركبة، فهذا يصح كذلك على أرواح الآلهة، كما على روح ذلك الإله المرئي الذي هو العالم. عندما يثبت ‹سقراط› أن الشيء المركّب يتفكك حتما، فهو لا يقول بأنه يتفكك إلى عناصره المكونة له، وإنما هو يقر بالتماثل بين السيرورتين: إن المركب سيتفكك «بنفس الكيفية» التي قد تركب بها، أو هو مركب بها. لن تنفصل الروح، التي تكون قد امتزجت بصورة حميمة مع جسدها، عنه بنفس الطريقة التي تنفصل بها الروح التي قد كان لها أقل ما يمكن من التعامل معه (80و - 81ب). ولا تتعلق الحجة بالطبيعة المركّبة أو غير المركّبة للروح، ولكن بالطريقة التي ستكون وفقا لها، قد توحّدت أم لا، مع جسدها. ليست الروح من جهة طبيعتها، لا بسيطة ولا مركبة، إنها تستطيع أن تجعل نفسها هذا أو ذاك. وليس الجسد هو ما

يدخل فيها التقسيم: نجد في محاورة **فايدروس**، أن أرواح الآلهة هي مركبة، وأن أرواح البشر تكون كذلك قبل تجسدها، ونجد في محاورة **طيماوس** أن روح العالم تحصل عن خليط وتكون لها مع ذلك، «حياة أزلية ومليئة بالفكر على مدى الزمن» (36و). ليس الهلاك مرتبطا بواقع التركيب، وإنما بنمط معين من التركيب.

لا تقدم محاورة **فيدون** تعريفا للروح، ولن يطرح مشكل بنيتها إلا في محاورة **الجمهورية**، وإن مشكل إنشائها لن يطرح إلا في محاورة **طيماوس**. إنها في محاورة **فيدون**، لاتزال حرفيا، بصدد التشكل، وإنها تقتلع نفسها في نفس الوقت، من جميع تمثلاتها السابقة ومن تبعيتها للجسد. وهي تكتشف، بحديثها عن نفسها، أنّ قدرتها لا تتمثل فقط في الشعور بما يشعر به كل كائن حي، ولكن في كونها تستطيع بالتفكير أن تنتسب إلى نمط وجود ما ينتمي إليها بخاصة.

[193] تقسيم الروح (الجمهورية، الكتاب الرابع، 435ج - 441ج)

تتمثل المسألة في محاورة **الجمهورية**، في معرفة هل إنه توجد في الروح نفس الطبائع الغالبة، كتلك التي نعثر عليها في المدن المختلفة، ذلك أنه إن كان الأمر على غير ذلك، فمن أين عندئذ، تستمدها هذه الأخيرة؟ إنه لأجل اكتشاف القوى الموجودة في الروح، لا بد في البداية، من وضع المبدإ المنطقي التالي: «إنه من المحال أن يقبل الشيء نفسه، أن يفعل في نفس الوقت، أشياء متضادة، أو أن يتحملها بحسب نفس الصلة وبالإضافة إلى نفس الموضوع» (436ج). إن وجدت صراعات داخل الروح، فستكون لدينا الحجة، على أنه يوجد فيها دوافع مختلفة، تدفعها في اتجاهات متقابلة. لا يعبر كل صراع مع ذلك، عن مثل هذا الاختلاف: إنه يوجد في الإنسان الأوليغارشي (554أ) صراع بين شهواته الأفضل (الحس الاقتصادي لديه)، وشهواته الأقل صلاحا (رغباته المشطة). لا يكشف الصراع عن وجود قوى مختلفة، إلا عندما يتعلق بموضوع واحد، وهو ما تمثله صورة النبال الذي تجذب إحدى يديه القوس إليه، في حين أن الثانية، تبعده عنه. هكذا عندما يحدث أن الشهوة (**إبيتوميا**) تدفعنا إلى الشراب، ولكن مع أن شيئا ما بداخلنا يمانع ويعترض، فذلك يعني أن هناك في الروح، قوة أخرى لها القدرة على قلب موافقتنا إلى رفض، وعلى كبح

جماح دافع غير معقول، ولعله ضار. هذه القوة هي «المثال» و«النوع» (أيدوس، نادرا ما يستعمل ‹أفلاطون› عبارة «الجزء») العاقل في الروح، أي النشاط الذي يكون فيها يفكر ويحسب (لوغستيكون).

الشهوة

توجد أصناف عديدة من الشهوات، ولكن ‹سقراط› يقتصر هنا على أكثرها بداهة، وهي الرغبات الضرورية التي تكون بنيتها القصدية الأكثر جلاء: الجوع هو الرغبة في الطعام، والعطش في الشراب، والرغبة الجنسية في الأجسام الجميلة. ومع هذا، ولئن كان لكل شهوة تابعها، الذي تكون مدفوعة إليه بصورة طبيعية، فإنها لا ترغب في هذا الكائن أو ذاك، فميزات الموضوع تكون ثانوية، وترغب الشهوة في أي شيء أو في أي كائن من نفس الجنس؛ وإن الحركة الطبيعية الخاصة بكل نوع من الرغبة، هي ما يجعل هذا النوع من الأشياء أو ذاك، مرغوبا فيه. وبصورة أكثر دقة، لا تكون الشهوة رغبة في الشراب، ولكنها تكون رغبة في أن نشرب وأن نمتلئ. تقوم محاورة فيلابس (34د – 35د) بتجذير هذا الإقرار: إن العطشان يرغب في الحقيقة، في الحالة التي سيجعله الشرب يحصل عليها؛ وإن الشهوة هي اندفاع صاحب حالة النقص، نحو حالة مقابلة من الإشباع، على أن الشيء لا يمثل سوى أداة لهذا الانتقال. وبدون ذكرى إشباع سابق، لن يوجد إلا وعي مؤلم ولكن ليس الرغبة. ليست علة الرغبة لا حالة تكون للجسد، ولا ميزة تكون للشيء، إنها الروح التي تكون وحدها مصدر الدافع.

يكشف مشكل الاسم الخاص الذي سيعطى للقسم السفلي من الروح، عن الطابع متعدد الأشكال لهذا القسم، ولهذا سيقوم ‹سقراط›، في الكتاب التاسع (580د- و)، [194] بتبديل تسميته. يمتلك كل قسم بالفعل، نوعا من الرغبة (إيبتوميا) يكون خاصا به: لا يمكن أن يسمى القسم السفلي «رغبة شهوانية»، بما أن هذا الاسم يمكن أن ينطبق على القسمين الآخرين. ويطلق ‹سقراط› اسم «محب المال» عليه، وتلك طريقة في قول أنه يتوجه نحو موضوع هو ليس شيئا بعينه، وهو لا يكون سوى وساطة تجعل كل ما يسمح بتلبية شهواته، متناظرا كميا. ويعود ذلك إلى أن ليست كل

شـهوة تكون مرتبطـة بحالة فيزيولوجية: إنه يمكن، كما هو الحال بالنسـبة إلى الإنسـان «الديمقراطي»، أن نشعر على التوالي، بشـهوة تجاه المال والسلطة، والأشياء الجميلة والنشاط الرياضي، وحتى تجاه الفلسفة. كيف يكون إرجاع هذا التنوع إلى قسـم واحد من الروح؟ تتوقف الوحـدة على الوضع المعطى إلى الموضوع المرغوب فيه، والذي ليس سوى وسيلة إشباع قابلة للتبديل: إن الشهوة لا تميـل نحـوه إلا لأجل اسـتهلاكه أو تملكه، ولأجل نفيـه بالتالي من جهة خصوصيته. ولهذا يكون لزمنية الرغبة شـكل التقطع (الإنسان الديمقراطي هو إنسان «تارة... وتارة أخرى») والمعاودة: تكون الرغبة متجددة دون انقطاع، وتكـون، بصورة طبيعية، لا تشـبع. وبما أن الحالة المرغـوب فيها تكون دوما متمثلة على نموذج حالة سابقة، فإن الرغبة تدور في حلقة مفرغة، بما أن ماضيها هو حاضرها وأن مسـتقبلها يكون ماضيها. يرى ‹سـقراط› في هذا القسـم من الروح، «القسـم الأكثر جنونـا» (**الجمهوريـة**، 577د): إنـه مجموعة مواضيع إشـباع، وصيرورة يشبه فيها المسـتقبل الماضي دوما، وهذا الأمر لا يصنع بكل تأكيـد، لا عالما ولا زمنا، وإن عدم الوجـود في العالم، وألا نحيا داخل الزمن، هو التعريف المناسـب فعلا للجنون. هذا هو ما يعنيه الانحباس داخل الجسـد في محاورة **فيدون**، وتسـتعمل محاورة **غورجيـاس**، لكي تعبر عن صنف الجنون الخاص بالشـهوة، صورة جنونية: يكون الإنسـان المنكب على إشباع رغباته، مماثلا لذلك الذي يحاول ملء برميل مثقوب، وبواسطة مصفاة.

القلب الغضبي

ليس القسـم العاقل قوة المعارضة الوحيدة للشهوة. يمكن أن توجد أيضا، صراعات داخل القسم غير العاقل، ومن قبيل ذلك، ما كان من ‹ليونسيوس›، لما سـخط على نفسـه بسـبب رغبتـه في التملي بالنظر من مشـهد الجثـث. ولقد كان مـا تكلم فيه عندئذ، هو الإحسـاس بكون هـذه الرغبة لا تليق به، إنه «قلبه»، **التيموس**. هناك لذة في مشـاهدة مشـاهد منحطة، ولكن يمكن أن نشـعر بالغضب تجاه أنفسـنا، إذا ما استسلمنا لها. ليس هذا الغضب لا عقليا ولا أخلاقيا، وإن مصدره هو الإحساس بما نلتزم به تجاه أنفسنا، أي التمييز بين ما هو جديـر أو غير جدير بنا. لقد كان **التيموس**، لدى ‹هوميروس› والتراجيديين، ما عنه تصـدر الأعمال الباهرة والمآثر: إن قوة القلب هي التي تصنع البطل. ولكن

بأي طابع مشترك، هنا أيضا، سنوحد جميع مظاهر الغضب (تيمويادیس)، مثل هيجان الأطفال الذين يصرخون، والكلاب التي [195] تنبح، وحنق «أوليسوس» إزاء تصرفات خادمات «بينيلوبيا» (441 أ - ج)؟ إننا نرى في كل هذا، إثباتا للوجود من طرف كائن حي غاضب، بسبب كونه لم يقدر حق قدره، ولم يعامل على النحو الذي يستحق. يمثل التعبير الغاضب، دلالة للآخر على أنه لا يجب اللامبالاة بنا، وهو يطالبه بالاعتراف بنا، أو هو يعبر عن الغضب لغياب هذا الاعتراف؛ إنه يكون ثورة على الظلم أيضا، سواء أكان ذلك من فعل الناس، أو الآلهة أو الأقدار. إن الغضب، سواء أخذ الشكل البدائي لعدوانية حيوية، أو الشكل الأكثر تهذيبا لاحترام الذات والحس بالشرف، ولما نلتزم به تجاه أنفسنا، ولما هو لازم تجاهنا، له مصدر واحد. فالغضب منزع طبيعي، تكون قوته متفاوتة لدى مختلف الأفراد، بل وتكون بعض الأرواح، محرومة منه تماما تقريبا. يجب أن تقع تربية هذا المنزع، وسيكون للتثقيف الموسيقي، بشرط ألا يلين القلب فوق الحد، أثر يجعل القلب قادرا على التناغم مع الجزء «الفيلسوف»، وفي غياب ذلك، سيتصرف الإنسان «بعنف وقسوة». لا ينزع القلب إلى اللذة، إنه يريد المجد والمعالي، أي جميع تلك الأشياء التي لا يمكن الحصول عليها إلا بالأعمال الفذة والعنيفة. لا يختار الإنسان النبيل التجديد المستمر للذة، إنه يرغب في ذلك الشكل من الخلود الذي هو المجد؛ وفيه تتجلى رغبة أقوى من الرغبة في الحياة، وهي رغبة ستكون، بالنظر إليها، هناك حقارة في كل شهوة. ومثلما يكون المحاربون مساعدين للحكام الفلاسفة في المدينة، يمكن أن يكون القسم الغضبي، داخل الروح، مساعدا للعقل الذي يفرض قواعده على القسم السفلي، بجعله يشعر بالخوف. يجب أن نسيطر على الشهوة وأن نكبحها، ويجب، بالنسبة إلى طاقة القلب، أن نقوم بتربيتها.

من القسم العاقل إلى القسم الفيلسوف

يسمى القسم العلوي من الروح «عاقلا» على طول الكتاب الرابع [من الجمهورية]، وهو لا يبدو موجودا سوى كقوة مضادة للدفع اللامعقول للشهوة، أو كقوة قادرة على استعمال طاقة القلب. ولكنه يظهر في الكتاب التاسع، على أنه يمتلك لذاته الخاصة، وطريقته الذاتية في الرغبة. لا يبقى حسابه هو الذي يتعارض عندئذ مع الدوافع اللامعقولة، أو، بلغة «فرويد»، إن

القسم العلوي لا يتعارض مع مبدإ اللذة، على نحو مبدإ الواقع الذي لا يكون أبدا سوى مبدإ عدم اللذة الأدنى، إنه يتعارض معه من جهة كونه مبدأ لذات خالصة أكثر، وأكثر صحة وأكثر حقيقة. إن القسم المتفكر من الروح هو «ما به نفهم»، وإن رغبته الذاتية تسمى الفلسفة (581ب). سيكون قسما الروح، وقد أصبحا حينئذ محكومين من طرف القسم الذي يجب أن يحكم، قد تخلصا من اللذات الوهمية، وسيتذوقان اللذات التي تناسبهما: سيفعل كل قسم ما يخصه وسيشعر بما يخصه، ولن يكون هناك غضب، وستكون الروح بكاملها عادلة (586و). وفي نهاية الأمر، ليس القسم العاقل، وإنما القسم [196] الفيلسوف، هو الذي يستطيع أن يضمن الخير للكل، ولكل قسم من الأقسام، وذلك لأنه يعرف ما يكون خيرا، ولكن أيضا، لأنه ليس غريبا، لا عن الرغبة ولا عن اللذة. ولهذا فليست فضيلته الاعتدال (**سوفروسوني**)، وإنما العلم (**سوفيا**). تصل هكذا البنية السياسية والبنية النفسانية، إلى التلاقي في النهاية: إن الفلسفة هي التي يكون لها، في الروح كما في المدينة، سلطة أن تحكم.

طبيعة الروح

يجعل اتحاد قوى متناقضة ومتباينة في الروح الإنسانية، منها واقعة مسيخة، من قبيل الوحش الخيالي، أو صخرة مضيق ماسينا الخيالية أو الكلب الخيالي. ويرسم لها ›سقراط‹، في الكتاب التاسع (588ج - و) صورة هي صورة «حيوان متنوع ومتعدد الرؤوس» وهو ما يمكن أن نرى فيه رؤوسا مرتبة على شكل دائرة، لحيوانات أليفة ولحيوانات متوحشة، تكون قادرة على التبدل إلى بعضها البعض، وشكل أسد أيضا، وفي الأخير، شكل إنسان أصغر منها بكثير. في محاورة **فايدروس**، قد كانت العربات المجنحة هي التي تمثل الأرواح. وفي محاورة **طيماوس** (41 د - 42 و)، سيكون القسم العاقل من الروح الإنسانية هو وحده مصنوعا من طرف الصانع، وذلك ببقايا الخليط الذي استعمل لتشكيل روح العالم، وأرواح الأفلاك والكواكب، وهي بقايا تكون النسب فيها تقريبية. أما القسمان الآخران من الروح، فهما من إنجاز مساعدي الإله، ولكن لا شيء قد قيل بشأن طريقة تصرفهم، أو بشأن العناصر التي استعملوها. وهذا السكوت له دلالة: إن الأقسام غير العاقلة ليست فواضل، ولو متدهورة من الروح العاقلة، ولكن ليس بالإمكان مع ذلك، أن نجعل

منهـا واقعات مركبة من نفس عناصر الجسـد. ولقد تملـص طيماوس من هذه المسـألة، على نحو يجعل أن لا إنسـان يسـتطيع أن يعرف بصورة دقيقة، من أي شيء قد صنعت روحه.

وهكـذا، فـلا هذه الصـور، ولا هـذه الأسـطورة، ولا تحليـلات محاورة **الجمهوريـة**، تخبرنـا بما تكون الروح، وإنما فقط، بأن ما يسـود فيها، هو خليط محير. ومع هذا، فلقد طرحت، في مناسبتين، في الكتاب العاشر من **الجمهورية**، وفي محاورة **فايدروس**، مسـألة طبيعتها. ولكن هذه المسألة، كانت مسبوقة في كل مرة، بالبرهنة على خلودها.

خلود الروح

يفصل «سـقراط»، في محـاورة **الجمهوريـة** (608 ج – 612 أ)، القول في الحجة التالية: لا يمكن أن يهلك شيء ما إلا من جراء مرض ذاتي، وبالتالي، لا يمكن أن يحصـل هـلاك الروح، من جـراء الأمراض التي تجعل الجسـد يهلك. إن أمراضهـا الخاصة بها، هي الجبن والظلم، وهي، باختصار، جميع رذائلها، ولكن حتـى هـذه الرذائل لا تهلكهـا، إذ أن إهلاكها لها، سـيكون إهلاك هذه الرذائـل لذاتها. تكون الروح غير قابلة للهلاك، وهي تكون بالتالي، خالدة. ولأجـل معرفة ما هـي، ينبغي النظر فيها، ليس حين تكون مبتورة ومشـوهة، مثـل البحار «غلوكوس» الذي تغطى بالكامـل بالطحالب والقشريات، وإنما عندما تكـون خالصة من اقترانها بالجسـد: لأجل معرفـة «الطبيعة الحقيقية» للروح، «ينبغي [197] النظر في اتجاه رغبتها في العلم (**فيلوسوفيا**)، و«التفكر في المواضيع التي تتعلق بها» وذلك نظرا «لقرابتها الطبيعية مع الإلهي، والخالد وما يكون موجودا دوما» (611 د). وفي كلمة واحدة، إن الطبيعة الحقيقية للروح، هي تلك التي تعطيها لذاتها عندما تفكر. أما ما يتعلق بمعرفة هل هي واحدة أم متعددة، فمسألة لن يقع الفصل فيها: إن الأمر بكامله يتوقف على ما تكون الروح قد انشغلت به.

ولقـد كانـت البرهنة عـلى خلودها، مرة أخـرى، الأمـر الأول في محاورة **فايـدروس** (245 ج – 246 أ): إن الإقـرار بالطبيعـة الإلهية لبعض الوسـاوس،

التكهنيـة والعرفانية والشـعرية والغرامية، قد اسـتتبع هذا الخلـود، علما وأن الفلسـفة تمثل قسما من هذا الوسـواس الأخير. ولكي نبين أن الآلهة تمنح هذا الوسـواس للبشر لأجل سـعادتهم الأكبر، «ينبغي أولا، تصـور حقيقة طبيعة الـروح، الإلهية كما الإنسـانية، بالنظر في انفعالاتهـا وفي أفعالها». وذلك لأن الروح ليسـت، حسـب أصحاب العقول القوية، سوى حاصل توازن جسماني، وليس الوسواس مهما كان، سوى مرض إنساني. ويستتبع الطابع الإلهي لبعض الوساوس، وجود صلة جوهرية للروح مع ما هو إلهي، والحال أن العلامة المميزة للإلهي هي الخلود. يكون بالتالي، مبدأ بيان الطبيعة الإلهية للوسـواس، هو أن «كل روح تكون خالدة». وبالفعل: 1) إن ما يتحرك دوما يكون خالدا، في حين أن ما يكون محركا من طرف شيء آخر، ينقطع عن الحياة عندما يكف هذا الـشيء الآخر عن تحريكه؛ ومتى تكون الحركـة التي تحرك، آتية من الخـارج، فإنها يمكن أن تبدأ وأن تتوقف،على نحو لا يمكن توقعه. لا ينقطع الكائن الذي يحرك نفسه بنفسه، أبدا عن أن يكون متحركا، وذلك لأنه لا ينعـدم أبدا عن ذاته، إنه يكون خالدا. 2) يكون هذا الصنف من الكائن مصـدر الحركـة ومبدأها، بالنسـبة إلى كل ما يتحـرك. لا يمكن أن يأتي المبدأ، تعريفا، إلى الوجود، حيث أن وجوده سـيكون يستتبع عندئذ مبدأ آخر، وسنكون إزاء تراجع لا نهاية له؛ وإنه لا يمكن زيادة على ذلك، أن يهلك، وذلـك لأنـه إذا كان يحصل له ذلك، فلا شيء البتـة يمكن أن يتولد عنه، وستهاوى السماء بكاملها، وستوقف كل نشأة. إذا كانت الحركة والحياة موجودتين، وإنهما لموجودتان، فلا بد أن يكون مبدأهما غير قابل للفسـاد. تبرز المرحلـة الأولى النتيجة الضرورية للحركة الذاتية، وهي: الخلود. وتنطلق الثانية من التعريف المنطقي للمبدإ، وذلك لإثبات كون أن ما يكون علة الحركة الماديـة، يكون غير مولود، وغير قابل للهلاك. يصبح شرعيا، بعد بيان أن ما يكـون متحركا بذاته، يكون خالدا، «قول أن ذلك هو نمط وجود الروح وحدهـا، وأن ذلك هـو تعريفها». إن الروح، وليس الدوامـة الأزلية للذرات على سـبيل المثال، هي محرك الحركة، ويكون نمـط وجودها نوع الحركة الـذي يطبـق على ذاته طاقتـه الذاتية، إنها تكون الحركة المنعكسـة في ذاتها وعـلى ذاتها، والتي ليـس لها مبدأ غير ذاتها. لا يمكن للـروح، والتي هي مبدأ كل حركـة، وعلى وجه الخصوص، مبدأ ذلـك الصنف من الحركة الذي

هو الحياة، أن تنقل هذه الحركة إلا من الداخل وذلك بأن تحرك. يتمثل فعل الـروح في تحريك كل ما تدخل فيه، وإنها تتأثر هـي الأخرى [198] بطاقتها على التحريك، بحيـث لا يمكن أن تكفّ هذه الحركة التي تحركها عن الوجـود أبـدا، وهي التي لم تبدأ أبدا في الوجود. إنها لا تسـتطيع أن تحرك أي جسـد كان، ولقد كان قصد الداميورغوس في محاورة **طيماوس**،إعطاء العالم جسدا تستطيع روحه أن تغطيته، وللأحياء أجسادا تكون على نحو يجعل الروح قادرة على أن تسكنها.

وإن هـذا يكفي، تبعا لما يقوله «سـقراط، عندئذ، بشـأن أمـر خلودها. أما بخصـوص ما يتعلـق بقول طابعها الخاص (إيديـا)، أي قول «ما تكون هي»، فإن ذلك سـيتطلب عرضا إلهيا وطويلا جدا: سيقع إذن تقديم صورة عنها. في صـورة المركبة المجنحة، يكون كل شيء في حركة («فايدروس»، 252ج - 254 و). يخضع السـائس، الذي يحاول أن يرسم وجهة عمودية للعربة، لأجنحته الخاصـة، ولكنه يخضع أيضـا لأجنحة الخيول كذلـك: «إن الروح بأسرها تكون مكسـوة بالريش». وتكون غاية العربة بكاملها هي غاية السائس - العقـل، الذي تجد حركته مصدرهـا في إيروس، أي في رغبة التغذي بالمعقول. لا يسـتطيع العقل أن يصعد بمفرده، ويجب أن تتجه الروح بكاملها نحو سهل الحقيقة: إنه لا وجود لشـخص إنسـاني يكون مفكرا بصورة خالصة، بحيث لا يكون عليه أن يتغلب داخل ذاته، على كثرة من الدوافع المتناقضة. تكون أرواح الآلهة مركبـة على نحو يجعل أن جميع عناصرها تتوافق على الذهاب إلى الأعلى، ولكن العربات البشرية تكون مقسـمة، فالفـرس الأبيض هو مطيع لقيادة السـائس، في حين أن رغبة الفرس الأسـود، تجذبه نحو الأسفل. إننا نعثر هنا على التقسيم الثلاثي لمحاورة **الجمهورية**، والمتمثل في أن كل قسم من الروح يمتلـك دافعـه الذاتي، وفي أن مبـدأ معرفة الروح، هو معرفة أي شـكل من الرغبة يغلب فيها.

الروح كمبدإ حياة والروح التي لنا

تفترض مسـألة طبيعة الروح بالتالي، خلودهـا، وإننا لا نتحدث عن الروح بنفس الكيفية بحسب ما إذا كنا نعتبرها قابلة للفناء أم لا. ولكن، هل إن

«أفلاطون» يتكلم دائما عن نفس الروح؟ إننا على الأرجح، أكثر ميلا لكي نعتقـد، بأن بعض البراهين تسـند إليها طبيعة، وأن بعضها الآخر يسـند إليها طبيعة أخرى.

حسب البرهان الدائري («فيدون»، 70ج - 73و)، فإن الصيرورة، عندما تصل إلى حالة مضادة، تحدد بالضرورة، حالة الانطلاق على كونها حالة مضادة لحالة الوصـول: إذا مـا صار شيء ما أكبر، فمعنى ذلك أنـه قد كان أصغر، وإذا مـا صار أصغر، فمعنـى ذلك أنه قد كان أكبر. لا يؤخـذ بعين الاعتبار في هـذا التحليل، أي توجـه طبيعي - «النماء» البيولوجي على سـبيل المثال -، ولا تحصـل الصيرورة داخل زمن فيزيائي لا ينعكس؛ إننا هنا إزاء علاقات منطقية خالصة، وإن الأضداد هي أضداد نسـبية. يستطيع الشيء أن يرسم بين الضدين نفس المسـار، ولكن في الاتجاه المعاكس. هكذا فأن نكون في حال اليقظة، ليس سـوى أن نكـون أكثر يقظة بالإضافة إلى كوننـا أكثر نوما، وتوجد بـين هذين الضدين، كثرة من الدرجات (نكون في حال اليقظة [199] أكثر فأكثر، وبالتالي في حال النوم أقل فأقل). ولكن هل يمكن أن نقارن، بصورة معقولة، الزوج «حياة - موت» بزوج من الأضداد النسبية، التي من هذا القبيل؟ نعـم، وذلك لأن كل حي يصير أثناء حياته، أكثر فأكثر موتا، وأقل فأقل حيـاة. وإذا كان أن نصـير موتى، هو أمر لا يكون لـه معنى إلا بالإضافة إلى أن نصبـح أحياء، فإنه يجب أن يكون العكس صحيحا: «إن الأحياء يولـدون صـدورا عن الموتى»؛ وبالفعل، فلـو كان الأحياء يولدون من الأحياء، وبما أن جميع الأحياء يموتون، فإن الأمر سينتهي بجميع الأحياء إلى أن تهلك في الموت. يعـود بالتالي كل كائن ميت إلى الحياة، وهو يصير أكثر فأكثر حياة، وأقل فأقـل موتا. ليسـت الأضداد ـ أكثر حيـاة وأكثر موتا ـ سـوى نقاط عبور، وتكون الأشـياء التي تمر منها وحدات بسيطة، قادرة على الذهاب من أحدهما إلى الآخر، على حد السـواء. وإنه إذا ما سـمينا إحدى هذه الوحدات «روحا»، فلن يكون الموت بالنسـبة إلى الروح نهاية وجودها، إنه سيكون صيغة انتقالية لها، وأحد قطبي المسـار الدائري الـذي يمر من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى العـودة إلى الحياة. توجـد أرواحنا بالتالي فعلا «في مكان مـا من أين تولد من جديـد». إنها توجد من جهة كونهـا تعتبر تلك «الأشـياء» التي «تدور مع

المنعطف»، فلا تكف عن الموت وعن العودة إلى الحياة، تماما مثلما أن الناس لا يكفون عن النوم، وعن الاستيقاظ. توجد أرواحنا في ‹هاديس› [عالم الموتى]، ثم تعود منه، وهي تعود حينئذ إلى الحياة - بعد أن تكون قد كانت أكثر موتا. وإن الوحدة القادرة على القيام بهذا المسار المزدوج، والمسماة روحا، هي فعلا شيء خالد. يبدو من الصعب أن نلصق بمثل هذا التصور، على نحو ما فعل ‹سقراط› لأجل أن يختم، نظرية في الحساب والعقاب. وليس هذا الخلف من فعل ‹أفلاطون›، ولكن المسؤول عنه هو ‹بنداروس›، والتراث الذي يعود إليه، و‹قيباس› أيضا: إنهم يدعون جميعا، بعبارة الخلود، في آن واحد، عدم قابلية الشيء على الهلاك ودوام الوعي الشخصي. ولقد قام البرهان الدائري بطريقته، بتقديم الإجابة عن المطلب الأول.

إن منهجية البرهان الأخير (103ج - 107أ) هي أكثر متانة، ولكن الروح تحصل فيه على تحديد لفظي تماما، كما هو الحال في البرهان الدائري. لقد تمثل التخطيط في توسيع مبدإ تخارج الأضداد إلى «بعض الأشياء»، هي تلك التي لها ضد غير مباشر، مثل الثلج والنار، أو العدد ثلاثة. وتنتمي الروح إلى هذا الصنف، إذ، نظرا لكونها تحمل الحياة معها دوما، فإنه يكون لها، كضد غير مباشر، الموت، وهي تنفيه على الدوام. يتمثل ما تم بيانه بالتالي، في أن حامل الحياة أي الروح، لا يمكنه أن يبقى، وأن يقبل ضد ما يحمله، أي الموت. فالموت هو هنا خاصية لا يمكن للروح أن تقبلها، تماما مثلما أنه لا يمكن أن يقال عن النار بكونها باردة. ولكن رفع الضد من طرف الروح، لا يلغي بتاتا الخيار المطروح سابقا. لن تصير النار باردة أبدا، ولن تصير الروح أبدا ميتة، فإذا ما كان البرد حاضرا هنا، فإن النار لم تعد هنا، وإذا ما كان الموت هنا، فالروح لم تعد هنا؛ إلا أن هناك طريقتين في «عدم البقاء هنا»: عندما يقترب الموت، يكون بإمكان الروح أن تهلك، أو أن تفر. فلا شيء قد جعل من المحال كونها [200] قد تستطيع أن تكف عن الوجود. يبقى إذن أن نثبت أنها ليست فقط خالدة، ولكن أنها تكون غير قابلة للفناء. يؤكد ‹قيباس› أنه سيكون من الخلف، الاعتقاد بأن ما يكون خالدا لكونه يكون أزليا، يكون بمقدوره أن يفسد. ويوافق ‹سقراط› على ذلك: إن الآلهة ومثال الحياة هي أشياء خالدة، وهي بالتالي غير قابلة للفناء (106د). يدخل ‹سقراط› نمطي

الوجـود، وهما وجـود الإله ووجود المثال، اللذين لا يقبل خلودهما وعدم فنائهما القدح، ويستنتج: «إن الروح أكثر من أي شيء آخر(...)، هي شيء خالد وغير فان»، «وإن أرواحنا نحن، ستوجد فعلا في عالم الموتى». والمغالطة هنا جلية: إن ما تم البرهنة على كونه يكون خالدا، هو مبدأ الحياة المسمى روحا ـ ولكن، أيمكـن الانتقـال من هذا إلى «روحنـا» نحن؟ يمكن ولا شـك، أن تضم الروح كمبدإ حياة، إلى عداد الأشياء غير الفانية، ولكن لا يمكن لأرواحنا أن تتمتـع لا بعدم الفنـاء الفعلي الذي يكون للآلهة، ولا بعـدم الفناء الماهوي الذي للمثل أو للمبادئ. أضف إلى هذا، أن روح كل شـخص لا ترتد إلى أن تكون ما تهبها إياه الحياة: فهي لا تفكر فقط، ولكنها تتصرف أيضا، بفضيلة أو بدونها، وتشعر بحشـد من الانفعالات والأحاسيس، وهي تتذكر وتتخيل، إلـخ؛ والحـال أن واقع هذه الروح، هـو ما يجب أن نثبت عـدم فنائه. إن روحنا التـي لنا بالفعل، إذا ما وقع تمثيلهـا مع مبدإ الحياة، لن توجد في عالم الموتى: إنها سـتنقطع عن أن تكون روحنا كي تصير روح الغير، وذلك بأن تتجسـد في جسد آخر (إنساني أو حيواني).

إننـا نعثـر في المحاورات الثلاث، التي نجد فيها اسـتدلالات بشـأن خلود الروح، على القفزة نفسـها. هل إن إدخال الخلود الشخصي من طرف ‹سقراط›، ليس عندئذ سـوى طريقة في الكلام، ورجعة إلى لغة الدين التقليدي، وهو ما كان بإمكانه أن يسـتغني عنه؟ سـيكون فهم ذلك نسيان ما هو الأهم في محاورة **فيدون**، وهو: إن ‹سـقراط›، في الوقت الذي سيموت فيه، يؤكد أن ثقة الفيلسوف، ثقته هو، ليست غير معقولة أو مجنونة. وهو لا يكتفي بالاعتقاد في خلود الروح، إنه يأمل في كون أن روحه هو، ستسـتمر في الوجود بعد موته؛ وفي كونها ليسـت فانية. وإن ما يؤسـس هذه الثقة، ليس برهنة لا نعثر عليها في حقيقة الأمر، لا في محاورة **فيدون**، ولا في سـواها. ولكن، أليس أن في هذا وسـيلة بالنسـبة إلى ‹أفلاطون›، كي ينبهنا إلى حدود كل برهنة إزاء مسـألة الكيان؟ يمكن أن نبين أن المحمـول ينتمي بالضرورة إلى الموضوع، وبالتالي أن «خالـدة» تنتمـي إلى «الروح»، ولكن بشرط أن يقـع تحديد هذه الأخيرة بشـكل ما. ولكن كيف سـيكون ممكنا أن نبين الطبيعـة الخالدة، وغير الفاسـدة وغـير الفانية لكيان ما؟ فـأن تكون الروح كل هـذا، هو إما أن

الروح تكونه من جهة طبيعتها، مثلما تكونه الآلهة والمثل، وإما فإنه لا يمكن سوى أن نأمل في أن تكون كذلك.

يبدو أن محاورة **طيماوس** تقدم حلا، على اعتبار أنها تجعل القسم العاقل فقط من الروح خالدا، ولكنها تخلق صعوبة أخرى لكونها تتناقض مع جميع المحاورات الأخرى (إن هذا المشكل، مشكل الخلود الكامل أو الجزئي للروح، لم ينقطع عن إثارة الحيرة لدى الأفلاطونيين المحدثين [201]، وإن «أفلوطين» يقدم له حلا بالقول بأنه يمكن أن يقع التخلي عن العنصر السفلي، غير أنه لا يمكن أن يفنى، **التاسوعات**، IV. 14، 7). لم يعد خلود الروح، بهذه الطريقة، مشكلا، إنه لم يبق أي داع للبرهنة عليه أو الفوز به عن طريق التمثيل مع الإلهي، إنه أمر حاصل عن اختلاق، وهو أمر ينبغي الاعتقاد فيه. لا يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك، وذلك لأن الأصناف الوحيدة الممكنة من «الفلسفة» في العالم، حسب طيماوس، هي علم الفلك وعلم النغمات. ويكون للداميورغوس وحده، اطلاع على المثال المعقول؛ ولا يقدر البشر الذين يسكنون صورة هذا المثال على إدراك الكمال، إلا من خلال الصور المرئية والمسموعة. إن رابطتهم الوحيدة مع الإلهي هو القسم العاقل من أرواحهم، والذي يكون هو نفسه لدى جميع البشر. عندما يغيب اختلاف الفيلسوف، وتغيب معه طاقة إيروس القادرة على رفع الروح في كليتها، لا تكون الروح خالدة، سوى جزئيا.

لا تتأسس ثقة الفيلسوف على برهنة ولا على أسطورة، ولكنها يمكن أن تستند إلى تجربة، هي تجربته الذاتية كفيلسوف. تتعلق الروح، عند قيامها بالتفكير، بواقعات هي جوهريا، غير فانية، وهي تصبح ذات قرابة بها، مثلما تقول ذلك محاورة **فيدون**، وكما تعاود قول ذلك محاورة **الجمهورية**. وهي تستطيع أن تفعل ذلك، لأن تلك هي طبيعتها الحقيقية، وذاك هو قدرها، هذا القدر الذي لا تعترف به مع ذلك، كل روح، والذي تجهله، في حقيقة الأمر، أغلب الأرواح. لا توضع حجة التذكر المرتبط بحجة القرابة بين الروح والماهيات المعقولة، موضع شك بتاتا، حتى أثناء اعتراضات «سيمياس» و«قيباس». ولا يستطيع اللوغوس أن يذهب بنا إلى أبعد من ذلك. يكون للروح التي تتصور ذاتها كروح مفكرة فعلا، هي الأخرى، وعلى ما يبدو،

و»أكثـر من أي شيء آخـر»، شيء ما غير قابل للفناء. ومـع هذا، فبين قدرتي الـروح اللتين هما، من ناحية، جعل كل جسـد تتحد معه يحيا، والتفكير عند الانفصال عنه، من ناحية أخرى، سيبقى الخرق قائما، والرتق أبدا غير حاصل.

IV. الروح وفضائلها

لئن كانت الروح تكون روحا من جهة كونها تعطي الحياة، فليس لكل روح نفس قيمة روح أخرى، وتكون قيمة كل روح، ما تظهره عند اختيارها أن تحيا وأن تعمل، بطريقة ما. إن العمل هو دوما السـعي لبلوغ غاية؛ والحال أن البشر يقومون، دون شـك، بالأعمال السيئة أكثر مما يقومون بالأعمال الحسنة، ولكنهم يفعلون ذلك دون إرادة فعل ذلك (**هيبياس الأكبر**، 296ج).

لا أحد يكون شريرا بصورة إرادية

ومـن جهـة أخـرى، فلقـد نظر جميـع الحكـماء، هكـذا إلى هـذا الأمر («بروتاغوراس»، 345 د - و). ولا بد، لأجل إثبات أن ذلك صحيح، من التمييز بـين فعل ما نرجو فعله، وفعل ما يبدو أنه الأفضل («غورجياس»، 466 د - 468 و). وإنه سـيكون غريبا دون شـك، أن نجزم بأن الطغـاة أو الخطباء، عندما يتسـببون في هلاك من يحلو لهم، وعندما يسـلبونهم متاعهـم، أو [202] عندما يقومون بنفيهم، إنما يفعلون ذلك ضد مشـيئتهم الذاتية، خاصة وأن الطاغية لا يكون، من جهة تعريفه، مكرها بأي شيء، أو من طرف أي كان، وإننا عادة ما نعتقد أن التصرف بإرادتنا، يعني العمل بدون أن نكون مكرهين على عمل ما نعمل، وبدون أن نكون غير واعين بما نعمل. يكون «إراديا» (**إيكون**: ما يفعل طوعا، وقع الاحتفاظ بالترجمة المعتادة من باب التسهيل) ليس ما يحصل عن قـرار، وإنما الموافقة على فعل نكون نرجو نتيجته؛ وإنه لا يوجد عند «أفلاطون» (أو عند «أرسـطو» كذلـك)، إرادة بالمعنى الصريح للكلمة، إذا كنا نقصد بذلك ملكة مستقلة: إن العقل وحده يستطيع مواجهة الأهواء وتحديد الفعل. يخـص «اللا-إرادي» (**أكـون**) بالتالي، ما لا نفعله طوعـا، وهذا التعبير هو ما ينطبق على الشر والخطيئة والظلم والخطإ، إذ لا أحد يمكن أن يرجو شـيئا من ذلك. وحتى إن قبلنا أن نفعل أشياء قبيحة، أو محايدة، فإننا نقوم بها دوما بقصد

أشياء جميلة؛ فأن نريد هو بالضرورة، أن نريد ما هو خير بالنسبة إلينا. ولكننا، في أغلب الأحيان، نخطئ. وإذا ما اكتشف أن الغاية التي كانت تبدو خيرا، هي قبيحة، فإنه ينبغي أن نستنتج أن من قد اختارها، وخلافا لما يظهر تماما، لم يكن يريد فعلا تلك الغاية (سيتم مناقشة هذه الأطروحة بالتفصيل من طرف «أرسطو»، **الأخلاق لنيقوماخوس**، VII، 1 – 8). لا يخطئ الظالم بمشيئته (**الجمهورية**، 589ج)، وليس الطابع القبيح لفعله، سوى التسمية التي يسمي بها خطأه متى اكتشفه.

يتمثل الاعتراض البديهي على هذا، في أنه يمكن أن يحدث أن نتعرف على الطابع الضار الذي للغاية، وأن نسعى إليها مع ذلك. ولكن عندما يقول شخص، بأنه يعرف أن غايته قبيحة، وبأنه يسعى إليها رغم كل شيء، فإن معرفته المزعومة ليست معرفة، وهو يقف عند حد تعرف خارجي تماما: يمكن فعلا أن تعتبر الغاية، عادة وموضوعيا، قبيحة، ولكن ذاتيا، وبما أنه يسعى إليها، فإنها تبدو خيرا بالنسبة إليه، على الأقل في الوقت الذي يكون فيه يسعى إليها. لقد تم التخلص من مشكل عدم التحكم في الذات (**أكراسيا**) بسرعة، وذلك منذ محاورة **بروتاغوراس** (355 أ – ج). عندما نقول بأننا قد استسلمنا لرغبة قبيحة، لأننا انهزمنا أمام اللذة، على سبيل المثال، فنحن نفترض شيئين: أولا، أن الروح يمكن أن تقهر من طرف قوة تكون غريبة عنها، وبعد ذلك، أن الشر هو شيء إيجابي، تكون له قدرة ذاتية. ولكن لا يمكن أن يهزم الخصم الخارجي، الذي هو في هذه الحالة اللذة، الروح، إلا إذا ما أبدل اسمه: إن الروح التي تستسلم للذة، ترضى بذلك ليس على أنها شرّ، ولكن على أنها خير، إما لكونها تعطيها خيرا مباشرا، وإما لكونها تعتبرها أفضل من الألم الذي سيحصل عن عدم إرضائها. فعندما تكون اللذة هي المنتصرة، فإن الخير (الظاهر) لا يزال هو المنتصر. لا تعرف الرغبة إلا الممتع بصورة مباشرة، أو النافع مباشرة، إنها لا تعطي قيمة إلا لما يروق ولما يغري، وإنها هي ما يعطي للخداع سلطته. وهي لا ترغب إلا في ما يبدو لها طيبا، على أن ما يبدو لها طيبا هو اللذة، وما يبدو لها قبيحا، هو الألم (**النواميس**، 733أ – د)، ولكن [203] لا يمكن أن نفعل بمشيئتنا، إلا ما نعتبره طيبا حقا. يعتقد كل إنسان أنه يريد ما يكون خيرا بالنسبة إليه حقا، بل وإنه يستطيع أن يقابل هذا الخير «الحقيقي»، مع الخير

الظاهر، على نحو ما يفعل كاليكلاس عندما يقابل ما هو خير حسب الطبيعة، مع ما ليس خيرا إلا حسب الاتفاق (**غورجياس**، 491 و - 492 ج)، ولكن ليس بإمكان أي إنسان أن يتخذ الوسائل لتحديد هذا الخير الحقيقي، والذي لا يكون مفهوما إلا من طرف العقل، وليس لأي كان، القدرة على ذلك. وهكذا، فإنما بسبب الجهل، يكون أغلب الذين يكونون أشرارا، أشرارا، وإنهم عندما يكونون كذلك، يفعلون ما يروق لهم، وليس ما يريدون، إذ لو كان لديهم فهم لما هو خير حقا - على أن ما يكون خيرا بالنسبة إلى الإنسان، هو ما هو خير بالنسبة إلى روحه - لكان ذاك هو ما كانوا سيرجونه. ولئن كان الشر ليس شيئا، ولا شيء سوى الجهل والخطأ، فإن لديه مع ذلك، القدرة على تحويل الروح عما تريده، وعلى حرمان الإنسان من الحالة الممكنة الأفضل، أي من السعادة.

الفضيلة

أن نكون أخيارا هو أن نكون فاضلين، والفضيلة هي شرط السعادة. والفضيلة (**أريتي**) عبارة ليس معناها معنى أخلاقيا صرفا، فهي عبارة تعين امتياز شيء أو كائن، وقدرته على القيام بوظيفته، وحده ودون سواه، أو على وجه أفضل من أي آخر، سواء أكانت هذه القدرة طبيعية (العيون لها فضيلة الإبصار)، أو أنها تحصل عن صناعة (إن فضيلة المشذب هي قطع كروم العنب)، أو كونها تكون مكتسبة (إن فضيلة القاضي، هي أن يدرك هل إن ما يقوله الخطيب هو صحيح أم لا، **الدفاع عن «سقراط»**، 18 أ). ولقد كان هذا المعنى الوظيفي، المعنى الأخير المقترح في محاورة **مينون** (78 أ)، وهو ما وقع تحليله في محاورة **الجمهورية** (353 ب - و)، وهو الذي يحكم فيها، الكتاب الرابع بكامله. ولكن الفضيلة، التي قد ارتبطت بشكل من المثل الأعلى الأرستقراطي والحربي، قد كانت منذ «هوميروس»، خاصية البطل، خاصية من يتميز بأعماله الباهرة، ويفرض قيمته ويصبح خالدا. يعلن الأثيني، في مطلع محاورة **النواميس** (630أ - 631ج)، أنه إذا ما كان وضع التشريعات يكون بقصد الحرب، وإذا ما كان للقوانين كغاية، أن تجعل المواطنين فضلاء، فستكون الشجاعة حينئذ، والتي أطنب في تمجيدها طرطاوس الشاعر، هي ما سيكون فضيلة المرتبة الأولى.

‹لاخيس›

يمثـل هذا التصور، قبل أن يقع نقده في محـاورة **النواميس** (630أ - 631ج)، خلفيـة محاورة **لاخيـس**. لقد طرحت هذه المحاورة على محلليها دوما، مشـكل وحدتهـا. هناك قسـم أول (178أ - 190ج)، قد خصص لمشـكل التربية. فيه شـخصيتان مغمورتان، ولكنهما ابنا والدين مرموقين، وهما يعبران عن أسفهما عـلى كون هذين الوالدين لم يوفقا في توريثهـما امتيازهما، ويعبران عن رغبتهما في ألا يوجـه إليهـما أبناؤهمـا نفس اللوم. وبـما أن الفضيلة لا تنتقـل بالاقتداء، فسـيكون لابد إذن من اكتسـابها؛ وقد نصحهما البعض بتعلـم فنون القتال، قتال المشـاة، ولكن هل تلك هي فعلا الدراسـة المناسـبة؟ إنهما يطلبان نصح قائدين [204] شهيرين هما ‹نيسياس› و‹لاخيس›: ما الذي يجب على ابنيهما تعلمه وممارسته ليصبحا أفضل؟ يقدم كل من ‹نيسياس› و‹لاخيس›، رأيين متناقضين، ويسـتنجد الثاني بـ‹سقراط› الذي يرفض، كعادته، أن يبت في الأمر، حيث أنه من غير المجدي النقاش بشأن الوسائل ما لم يتم تحديد الغاية، على أن غاية التربية هي جعل الروح تكون أفضل. يقر ‹سقراط› بالتالي، بكونه غير قادر على تقديم جواب، ولكنه يقبل تماما أن يسـتجوب. يعرف ‹نيسياس› ما يعنيه الاستجواب لدى ‹سقراط›: إن كل سؤال يطرح من طرفه يتضاعف، متوجها إلى ما يكون موضوع السؤال، ومنعكسا في نفس الوقت على روح مجيبه، وعلى الطريقة التي يكون قد سـير بها حياته. يقبل ‹لاخيس› أن يمتحن، وذلك لأن ‹سقراط› هو من بين قلة من الناس، ممن يجعل أفعاله تتفق مع أقواله. يجري ‹سـقراط› عندئذ، نفـس العودة إلى الـوراء التي قام بها في محاورة **مينـون**: لأجل معرفة كيف يتم إدخال الفضيلة إلى الروح، ينبغي أولا معرفة ما تكون الفضيلة. وبما أن المسـألة تبدو له واسـعة جدا، فهو يقترح أن نكتفي بقسـم من الفضيلة: ينبغي «بطبيعة الحال» اختيار الشـجاعة. يعود سبب ذلك إلى أن الشجاعة هي بكل تأكيد مرتبطـة بقتال المشـاة، ولكن يبقـى أن العلاقة هي متكلفة بشـكل ما. وفي واقع الأمر، إن الشـجاعة هـي فضيلة في حد ذاتها (وهو ما كانته بالنسـبة إلى ‹بروتاغوراس›، وما ستبقى عليه إلى حد محاورة **النواميس**)، وهي أكثر الفضائل غريزيـة وأقلها عقلانية. أضف إلى ذلك، أنها، بحسـب المثـل الأعلى للبطولة، ليست فضيلة من جملة الفضائل، بل إنها الفضيلة عينها. وفعلا، سيبين ما سيلحق

من المحاورة، أنها ليست غريبة لا عن التربية، ولا عن التفكير، وأنها ككل فضيلة، لا تنفصل عن الفضائل الأخرى.

يرجع كلا التعريفين المقدمين من طرف ‹لاخيس›، إلى نوع الشجاعة الذي هو شجاعته هو: إن الشجاعة هي عدم الفرار أمام العدو. ليس هذا، مع ذلك، سوى فضيلة جندي المشاة، فمناورة الفارس، الذي ينسحب لأجل الهجوم بطريقة أفضل، هي شجاعة بنفس القدر؛ وعلاوة على ذلك، ليست الحرب المجال الوحيد الذي تتم فيه البرهنة على الشجاعة (إنها تكون لازمة أيضا في المرض وفي السياسة الخ...). ستكون الشجاعة عندئذ، نوعا من صلابة الروح. ولكن، لا الصلابة العقلانية للطبيب في معارضته لرغبات مريضه، ولا الصلابة المتهورة لمن ينزل إلى بئر دون أن يدري كيف سيخرج منه، هما من الشجاعة. ولئن كانت تعريفات ‹لاخيس› قد فشلت، فإنما لأن الشجاعة لا توجد بالنسبة إليه، ولكن توجد فقط شواهد على الشجاعة، وتكون هذه الشواهد أفعالا، وليست أقوالا. وليس ‹سقراط› شجاعا في نظره، لكونه لا يتهرب من أي مشكل من مشاكل البحث، وإنما لكونه قد ثبت في موقعة بوتيدايا.

يقوم ‹نيسياس› عندئذ، بتعويض ‹لاخيس›: إنه كثيرا ما سمع بأن «كل شخص يكون جيدا في الأشياء التي يكون ماهرا فيها (**سوفوس**)، ورديئا في الأشياء التي يكون فيها جاهلا»: وهكذا، فالشجاعة تكون بالتالي علما، وبراعة وكفاءة (**سوفيا**). ويبين له ‹سقراط› كيف لا يجب أن يكون هذا العلم معرفة تقنية، وإنما العلم (**إبستيمي**) بالأشياء التي ينبغي رجاؤها، والتحوط منها في كل مناسبة (194و – 195أ). تصدر كل تقنية [205] عن علم ما، ولكن الطبيب الذي يعرف أن المرض والموت، هما بالنسبة إلى صناعته، ما ينبغي التحوط منه، لا يعرف بالنسبة لمن يكون من الأفضل له أن يحيا، وليس أن يموت، فهو يعتبر بديهيا أن المرض والموت، هما أشنع الشرور، والحال أنه توجد حالات يكون فيها الموت النبيل أولى من حياة لا شرف فيها. إنه مثل العراف تماما، يستطيع التنبؤ، ولكنه لا يستطيع أن يقرر بشأن الحسن والقبيح. وإذا ما قبلنا أن الشجاعة تكون علما بالحسن وبالقبيح، فلا يمكن أن ينحصر هذا العلم في معرفة الشرور الآتية: إن الشرور تكون قبيحة في جميع الأوقات.

لعل الشجاعة ستكون بالتالي العلم بالحسن وبالقبيح، في أي وقت كان. إن ما قام «نيسياس» بتحديده هكذا، ليس قسما من الفضيلة، إنه الفضيلة بأسرها. ولقد كان مسار محاورة لاخيس، مواز بالتمام، لمسار محاورة خرميدس: إن من تكون فضيلة ما موجودة فيه، لا يكون مع ذلك قادرا على تعريفها، وذلك لكونه يبحث عنها في الأعمال أو في السلوكات، ولكن من يجعل نفسه صدى لأطروحة سفسطائية، لا يكون أفضل حالا منه، لأنه يماهي الفضيلة مع صنف من العلم ليس له أي صلة بها. تظهر هذه التعريفات، على التوالي، إما ضيقة جدا، وإما واسعة جدا، ولئن كانت كل محاورة تنتهي بتعريف للفضيلة، فضفاض بشكل ما، على أنها العلم بالحسن وبالقبيح، فلا واحدة من المحاورات، قد نجحت في تعريف الفضيلة الخاصة بها، والتي كانت موضع السؤال.

وحدة الفضيلة: إجابة محاورة فيدون (68ج - 69ج)

بما أنه يتجلى في كل مرة، أنه يكون من المحال تعريف فضيلة خاصة، فأي صلة يمكن تصورها بين الفضيلة والفضائل؟ عندما كان «سقراط» يسأل «بروتاغوراس» بخصوص هذا الأمر (بروتاغوراس، 329ج - 330ب)، فهو قد عرض عليه أن يختار واحدا من نموذجين: هل إن الفضائل تكون مماثلة لبعضها البعض، ومماثلة للكل، على نحو ما تكون أقسام سبيكة الذهب، التي تكون بالمثل سبائك صغيرة؟ أم أنها تكون مثل الأجزاء التي تشكل وجها، ويكون كل واحد منها مختلفا، ويؤدي وظيفة متميزة؟ وفي الواقع، لا واحد من النموذجين هو مناسب، لأن الفرق بين الأقسام والكل، بالنسبة إلى الأول، ليس إلا كميا، ولأن عدم التماثل النوعي بالنسبة إلى الثاني، يكون بمقدار يجعل أنه لا يمكن أن نرى كيف يمكن إرجاعه إلى وحدة ماهوية مشتركة. إن الحل يوجد في محاورة فيدون. يبدأ «سقراط» بإدانة نمط من المبادلة المغلوطة، الموصلة إلى ما يعتبر عادة، أنه الفضيلة. هكذا قد اعتبر «اعتدالا» التخلي عن اللذة الأصغر، قصد التمتع بلذة أكبر، والحال أن الأمر هو العكس تماما. وعلى نفس المنوال، سنقوم بمقايضة خوف أكبر بخوف أقل (الخوف من الظهور بمظهر الجبان بالخوف من الموت على سبيل المثال)، وسنسمي ذلك شجاعة. تتولد الفضائل الزائفة عن القلق تجاه المستقبل، سواء عندما يتعلق الأمر بالمبادلة بين ما نخشاه، أو عندما يتعلق الأمر باللذات: لا يمكن أن تكون اللذة الآنية،

بالنسبة إلى الإنســان، خيرا، بصورة غير مشروطة، مثلما تكون بالنسبة إلى جميع الكائنات الحية الأخرى. تقع التســميات [206] بواســطة النقيض، فإنما بسبب الخوف يكون أغلب الناس شــجعانا، وبســبب الإسراف، يكونون معتدلين: إنهم جميعا، يكونون متخلقين عن لا أخلاق. يمكن أن نبدي الفضيلة، ونحن نحركها ذات الأهواء التي يبدو أننا نتحكم فيها.

يقوم ‹أفلاطون› هنا، بدراسة أصل الأخلاق، ويقوم بتفكيك التزييف: إن الفضائــل الناتجة عن هذا الصنف من المبادلة، هي فضائل مغالطة، تبدو كونها فضائل عن طريق إخفاء أصلها الحقيقي. ويضع الفيلسوف مكان هذه الفضائل «الشــعبية»، الفضائل الحقيقية التي تكــون نتائج مبادلة صحيحة. وإن الفكر (فرونيسيس) هو العملة الوحيدة التي لها قيمة، والتي يجب أن يبادل معها كل شيء، وإذا مــا كان ذاك هــو ثمن شرائها، فســتكون الشــجاعة والاعتدال والعدالة، فضائل صحيحة. إن الفكر هو الوسيلة الوحيدة لاكتساب (اشتراء) الفضيلة، ولبيعهــا (تعليمها)، وذلك لأنه يتأمل الخوف واللذات والآلام، وهو الــذي يحدد مواضيعها الحقيقية، والذي يعدل الأخطاء بخصوص طبيعة الخطير والممتع والمؤلم : إن عمله التطهيري، يضمن التطابق بين الشيء والاســم. يكون من المحال أن يكون أحد فاضلا بدون التفكير، وإن تعليم أحد الفضيلة، هو جعلــه يفكر. والفكر مرادف للفضيلة ولــكل فضيلة، لأنه ليس علما فقط، ولكنــه العلم من جهة كونه يمتلك القوة للهيمنة على جميع القوى الأخرى، والتي قد تبعدنا عنه. لقد كان ‹سقراط› يقول في محاورة **بروتاغوراس** (357ج)، بــأن «لا شيء هو أقوى من العلم»، وإنه لم يغير موقفه. ســيبادل الفكر نفســه بالشجاعة، متى يكون زمن الخطر قد حل، وعندما يكون إغراء اللذة المفرطة هو الذي يتهدد، فإنه سيبادل نفسه بالاعتدال. ليست الصلة بين الواحد والمتعدد، في ما يتعلق بالفضيلة، لا صلة جنس بأنواعه، ولا صلة كل بأجزائه. إنها واقعة واحدة هي التي تتنوع، وتتخصص بحسب الظروف.

هذه الواقعة هي الفكر (فرونيسيس) في شــكله الأكثر سموا، ولكن لم يقع اعتباره، في هذا المقطع، على أنه نشــاط، وإنــما على أنه قيمة وفضيلة. بأي شيء يكون التفكير، أي فهم كل ماهية بصورة جدلية، فضيلة؟ لا يتســمى

الفكر فضيلة عندما يفكر، إنه يكفيه حينئذ، أن يتسمى عقلا. إنه لا يتخذ اسم فرونيسيس، إلا عندما يتعلق الأمر بقول أثر العقل في الروح. لا يتمثل أثر العلم في تشكيل ذات عارفة، وإنما في جعل الروح فاضلة بالتمام. فمن المحال ألا يغير الفكر العاقل الروح التي تكون قادرة عليه، وهو لا يغيرها، إلا لكونها تكون هي ذاتها، قادرة على أن تخضع لمقياس المعقول الذي تدركه. وما تكونه معقولية الفضيلة أو فضيلة ما، هو أمر نعرفه منذ المحاورات الأولى، إنه لا يمكن أن يرجع إلا إلى فضيلة العقل. يؤكد «سقراط» في محاورة **مينون** (88ج - د)، أنه إذا كانت الفضيلة مفيدة للروح، فإنه ينبغي أن ينضاف إليها الفكر (فرونيسيس)، حيث أن ذلك هو الشرط لكي يصبح كل شيء مفيدا لها: بما أن الفضيلة مفيدة، فهي لا يمكن [207] أن تكون إلا صنفا من الفكر. عندما ينضاف الفكر، ينضاف بعد داخلي، يصنع الفرق بين الفضيلة الصحيحة والفضيلة الظاهرة، وعندما تتخصص الفضيلة، فإن الفكر هو الذي يتخصص، فيصبح عادلا أو شجاعا، عندما يكون عليه أن يكون كذلك. لا يمثل الفكر والفضيلة كلين منغلقين، إنهما يكونان، على العكس، متداخلين أحدهما مع الآخر، إلى درجة أن الفكر يدخل في كل فضيلة بدون أن يكون قسما منها، ودون أن يحتل مكانا ضمن تعريفها. تعني الفضيلة عندئذ، بالنسبة إلى الروح، كونها تتفاهم مع ذاتها في كل ما تقوله، وما ترغب فيه، وما تفعله، وأن قوة العقل تكون، في جميع أعمالها، كما في جميع أقوالها، حاضرة. بهذا المعنى يكون العلم فضيلة، وتكون الفضيلة علما، إن شئنا فعلا أن نضيف بأن العلم ليس، خلافا لغلط شائع شيوعا إلى درجة أنه قد صار، لأجل ذلك، محبطا، شرط الفضيلة، وإنما هو الفضيلة. ويتطابق العلم الذي هو الفضيلة، مع اعتراف العلم بفضيلته الذاتية. وتضمحل الفضيلة من جهة كونها موضوعا للعلم، بما أنها لا تكون شيئا آخر غير العلم ذاته، منظورا إليه من زاوية قدرته وآثاره في الروح.

الفضائل الأربع للجمهورية (427و - 435د، 441ج - 443ج)

لا توجد في محاورة **فيدون**، إلا الفضائل الخالصة والفضائل المزيفة. ولكن، ما كان ليكون للمشروع التربوي لمحاورة **الجمهورية** معنى، إن لم يقع مراعاة إمكان وجود نوع ثالث من الفضائل. لا توجد الفضائل الخالصة، إلا في

الفلاسـفة وحدهم، ولا يكون العلم والفضيلة غير قابلين للانفصال، إلا فيهم هم، دون سواهم، وإنه فيهم قد وقع حل مسألة وحدة الفضيلة. لا تكون المدينة متكونة من الفلاسـفة لا غير، بل العكس هـو الصحيح، ولا يكون أغلب الناس قادرين سـوى على الآراء المسـتقيمة. ولا يكـون تعريف كل واحدة من الفضائل مطلوبا إلا في إطار سـياسي، وهو لا يكون ممكنا، إلا متى تعلق الأمر بفضائل الرأي المستقيم. تصبح كل واحدة منها ممكنة التعريف في ذاتها، ولكنهـا تبقى مربوطة بالفضائل الأخرى، بـما أن وظيفتها جميعا، هي أن تجعل الكل الواحد، حسن التكوين. تعتمد تعريفات الفضائل في الكتاب الرابع، على التقسـيم الثلاثي للدولة، وتستدعي التقسـيم الثلاثي للروح. إذا ما كانت الدولة حسـنة التكوين، فمن المفروض أن تكون حسنة بالتمام، أي: حكيمة وشجاعة، ومعتدلة وعادلة. يقوم ‹سقراط› عندئذ باستعمال «طريقة البواقي»: إذا ما اكتشـفنا ثلاثة حدود من أربعة، فإن ما يتبقى، سيكون لزوما، الحد الرابع. والفضيلة الأكثر بداهة هي الحكمة (سوفيا): إنها هي التي تتأمل لكي تعدل على الوجه الأحسن، النظام الداخلي للمدينة بكاملها، وصلتها بالمدن الأخرى. وهـي لا تكون موجودة إلا لـدى العدد المحدود للحـكام، لدى «الحراس المثاليين»؛ فالمدينة لا تكون حكيمة إلا «برأسـها». وعلى منوال ذلك، فإنها لا تكون شجاعة إلا بقسم منها، هو القسم الذي يقوم في جميع الأوقات، بحماية الرأي الناتج عن القوانين بواسـطة التربية بخصوص الأشـياء اللازم خشـيتها، وهـو الرأي الذي ينبغي المحافظة عليه وسـط اللّـذات والآلام والمخاوف. وما يجعل الشـجاعة فضيلة، هـو طابعها الدائـم، وذلك مقابـل العدوانية [208] الطبيعيـة، التـي يمكن أن نجدها لـدى الحيوان ولدى العبـد. تكون هاتان الفضيلتان [الحكمة والشـجاعة] الأسـهل من جهة تبيانهما، وذلك نظرا لأن كل واحـدة منهما تكون خاصية طبقـة واحدة من الدولة. ليس للطبقة الثالثة فضيلة خاصـة، فليس الاعتدال فضيلتها، وإنما هو ما من شـأنه أن يقمعها وأن يردعها. يسـترجع الاعتدال (سوفروسـوني) هكذا معناه المألوف كاعتدال، وكتحكم في اللـذات وفي الرغبات (وهو معنى غـير موجود في خرميدس). لقد وقع تمثيله مع نوع من التناغم، حيث أنه يضمن سيادة الأفضل على الأسوإ، وتكون نتيجته حصول رأي مشـترك، يتعلق بأمر معرفة من يجب أن يحكم، ومن يجب أن يطيع. لا يحصل التوافق مع ذلك، بواسطة العقل وحده، ولكن

أيضـــا، عن طريق ســيادة الرغبات المعتدلة على رغبــات الرذيلة التي للجمهور. ينتشر الاعتدال داخل المدينة بكاملها، وهو يكون موجودا في الحكام، كما في المحكومــين، ولكنه يحصل عن ســيادة العدد الأقل عــلى العدد الأكثر. وتكون العدالة هي ما يتبقى، أي مراعاة المبدإ التأســيسي الذي تبعا له، تناسب وظيفــة وحيدة كل طبع. تكون المدينة عادلة إذا ما انشــغل كل طرف، من «أطفال ونســاء، وعبيد وأحرار، وحكام ومحكومين»، بشــكل حصري، بما يتعلق به هو. يكون الذين يحكمون بالتالي، قضاة يســهرون، في نفس الوقت، عــلى ألا يقع ســلب أي كان مــن ممتلكاته، وعلى ألا يتعــدى أي كان على وظائف غيره. تحافظ هنا كل فضيلة على دلالتها الســارية، ولا يبدو أنه قد بقي شيء من المعضلات المتواجدة في المحاورات الأولى.

لن تكون هذه التعريفات محققة، إلا إذا ما كانت تنطبق على الروح أيضا. يضمن التقســيم الثلاثي للروح، التوافق حدا بحد، بين كل قســم من الروح، وكل طبقة من الدولة. يمكن بالتالي أن يكون عرض فضائل الروح، سريعا بدرجة ما، بما أنه قــد تم التحضير له بصورة مزدوجة، وذلك بعرض الفضائل المدنية، وباكتشــاف أقسام الروح. تســهر الحكمة والشجاعة على تحقيق نجاة الــروح بكاملها، الأولى بالتأمــل، والثانية بالمحافظة عــلى النظام ضد الهجمات الخارجية والاضطرابات الداخلية. يجعل الاعتدال كل قسم من الروح يكون على نحو يصبح معه قادرا على التوافق مع كل قسم آخر، ومع الكل، وتضمن العدالة أن يقوم كل قســم بــما يجب أن يقوم به، عندمــا يتعلق الأمر بالحكم والطاعــة. تكون الفضيلتــان الكاملتان فضائل النظــام، ولكن العدالة هي النظام منظورا إليه من جهة جانبه الترتيبي، وإن الاعتدال هو هذا النظام نفســه، مأخــوذا باعتباره توافقا. يكــون أصل الفضائل الثــلاث الأولى، هو الميولات الطبيعيــة والتــي تحولها التربية المناســبة إلى فضائــل. تتجذر العدالــة، التي هي الفضيلة الرئيســية، هي أيضا في الطبيعة: إنها تحــترم التفريق الطبيعي للقدرات، والترتيب الطبيعي لأقســام الروح، والأولوية الطبيعية للروح على الجســد، وعلى جميع القوى الخارجية. يختم «ســقراط» مع ذلــك، بالتنبيه إلى كونه لم يقدم عن العدالة ســوى صورة (443ج). فلا يمكن أن تتمثل العدالة في الســهر على أن يصنع الســكاف أحذية، أو النجار هياكل خشــبية، وعلى ألا يشــتغلا [209]

بـأي شيء آخر؛ إنها تطبق في الأول، على النشـاط الداخلي للروح، وهي ما يجعل الإنسان يحكم ذاته بذاته، ويصير صديقا لذاته. ينتهي الترابط المرسوم بوضوح، بين المعنى الشائع والتعريف المقدم لكل فضيلة، إلى تقديم صيغة خادعة بشأنها لدى «سـقراط». وزيادة على هذا، فلا يمكن أن تسمى الأفعال الخارجية عادلة بحق، إلا إذا ما كانت الحكمة تسـود فيها. ليسـت العدالة، مفهومة على أنها فضيلة ترتيبية وسياسـية، سـوى صورة للعدالة الحق، وهو ما سيكون العادل ملزما على الاعتراف به فعلا، عندما يجعل السـوفيا علة الأفعال العادلة. ليسـت العدالة ما يأمر بالتـصرف بصورة عادلة، إنها على الأرجح ما يأمر بالامتناع عن التصرف بصورة ظالمة (442 و - 443 و)، إنها شيء ما يشبه جنّي «سقراط».

لم يكـن البحـث في طبيعـة الفضائل الأخـرى، داخل الأفعـال التي تحث عليهـا، أمرا خاطئا، وإنـما كان ذلك أمرا غير كاف فقط ؛ وقد تبين أن هذا الأمر مسـتحيل بالنسبة إلى العدالة، بما أن ما سيقع العثور عليه في أصل الأفعال العادلـة، هو الحكمة. ليس بإمكان التعريف الصادر عن الرأي المسـتقيم، أن يخفي الاقتضاء الذي تحمله العدالة في ذاتها، والذي يلزم بتجاوز التجربة، وتجاوز تنظيرها أيضا. وعلى خلاف الفضائل الثلاث الأخرى، ليست العدالة مبدأ عمل أو سلوك. إنها تقتضي، لجهة كونها تقييمية، تعقل ما يكون عادلا حقا، فهي توجد كفكرة، وإلا فهي لا توجد حقا، وإنها إذا ما كانت لا توجد حقا، لن تكون جميع صور العدالة، بدرجات مختلفة، سـوى أشكال من الظلم. تفرض العدالة التمييز بين فكرتها وصورتها، ولأنها تقتضي معرفة فكرتها، فهي تقتضي فكـرة الخير. وهي تفترض، زيادة على هذا، الطابـع التلازمي للفضائل، حيث أنه، ولئن كان من الجائز الاعتقاد بإمكان أن نكون شجعانا دون أن نكون معتدلـين، أو عادلـين، فإن جميع النـاس يدركون، أنه مـن المحال أن نكون عادلين، دون أن نكون حكماء وشجعانا ومعتدلين.

ليس مشكل الفضيلة عند «أفلاطون»، مشكلا عمليا، وهو يكاد يكون ليس مشكلا أخلاقيا. فليست المسألة مسألة قيمة العمل، وإنما هي مسألة النظام الجيـد للروح، بحيث أن أغلب المشـاكل الأخلاقيـة تنحل، وتترك مكانها لمشـكل الجهل والعلم، وبالتالي، لمشـاكل تتعلق بالتربية. لقد تم حل مسـألة

وحدة الفضيلة، فلسـفيا، بما أن هذه الوحدة لا تتوفر إلا لدى الفلاسفة لا غير، وسياسـيا، بفضـل التربية التي تنتـج التلازم بين الفضائل. ولكن، سـيكون قد تم هكذا تقديم حل أيضا، للمشـكل المطروح في مسـتهل محاورة مينون؛ فالفضيلـة تعلـم، بمعنى أن الروح تكتشـف بذاتها طبيعتهـا الحقة، وهو ما لا يحصل إلا بالتعلـم، أي بعبارة أخرى، بتذكر الـروح لذاتها. تكون الفضائل لـدى الذين لهم طبع فلسـفي، في نفس الوقت، طبيعية - بحسـب مبدإ القصد الـذي بمقتضـاه تقوم الرغبة، عندما تكون قد بلغت درجة معينة من الشـدة، بتقليص قوة جميع الرغبات الأخرى، بل وقد تعدمهاـ وصديقة لبعضها، بصورة طبيعية. ولكن هذا الطبع يمكن أن يفسـد، وهو يحتاج لكي يصير ما [210] قد جعل ليكون، إلى تربية مناسبة. يقدم «أفلاطون، بالتالي، حلا للخصومة التي إلى حـده هو، كان يتعارض بشـأنها أصحاب الأطروحة الأرسـتقراطية (مثل «بنداروس، و«أرسـطوفان»)- والتي تبعا لهـا، يكون الطبع النبيل فاضلا بصورة طبيعية- مع السفسـطائيين، الذين كانوا يمجدون القدرة الكبرى للتربية. لا واحد من هذين المنبعين للتخلق، يسـتقيم دون الآخر، فالطبع وإن كان نبيلا، لا يكـون كافيـا، وإن التربية تبلـغ حدها في الطبع: ذلـك أنه يوجد من لا علاج لـه. إذا ما قصدنا بالطبع، قوة المـزاج، وبالتربية، التحصيل الذي يكون الجميع قادرين عليه، فإن كل حد منهما، سـيجعل الحد الآخر عديم الفاعلية. ويتضاعف مشـكل تعليم الفضيلة، بنفس الطريقة التي يتضاعف بها مشكل وحدتها، وإن حله يكون فلسفيا أو سياسيا، ولكنه لا يكون ممكنا سياسيا، إلا في المدينـة التـي يكون فيها الفلاسـفة حكاما، وإن الفلاسـفة بالتمام، لن يوجدوا إلا في هذه المدينة.

V. أساطير الحساب

توجـد طرق في الحياة تكـون أفضل من أخرى، ولكـن لا توجد حقيقة للحياة، إنه لا يوجد بشأن ذلك إلا أصناف من الجزاء. بحسب أي معايير، يقع الحكم على قيمة الحياة ونجاحها أو فشلها، وسعادتها أو شقائها؟ إذا ما اكتفينا بالمدة المحدودة للحياة الإنسانية، فإن القيم التي يكون الإنسان قد تتبعها طوال حياتـه، هي التي سـتصلح له للحكـم عليها. وإنما لأجل إقناعـه بعدم وجود

قيمة لهذه القيم، تستعمل الأساطير المسماة بعلوم الآخرة. لقد كان «أفلاطون» أول من قابل بين **الميتوس** [الأسطورة] و**اللوغوس** [القول العقلاني]: إن الربة، في قصيدة «برمانيدس»، كانت تنعت بهاتين العبارتين على حد سواء، كلام الحقيقة الذي تتحدث به (المقطع الثاني، البيت: 1؛ والمقطع الثامن، الأبيات: 1 و50). ليست الأسطورة، في نظر «أفلاطون»، قولا عقلانيا، إنها خرافة محفوظة في الذاكرة الجمعية أو الفردية، وهي حديث دون صاحب، وهو يكون قريبا من الأصول، ومنقولا عن طريق أولئك القدامى الذين كانوا أقرب منا إلى الآلهة. ولكن «أفلاطون» لا ينقلها أبدا كما هي: إنه ينتجز، مثلما يفسر ذلك في مطلع الأسطورة الكبرى لمحاورة **السياسي** (268 و - 269 ج)، «تركيبا»، مؤلفا بين قطع من أسطورة، أو من أساطير تقليدية متعددة، لأجل أن يصنع أساطيره الخاصة. تقوم الأسطورة برواية سياق أحداث ما، وهو ما يفترض وجود شخصيات، في مكان ما، وفي زمان ما. ولكن هذا الوصف، الغامض غاية الغموض، ليس كاف، دونما شك، لإدراك طبيعة الأسطورة التي لا تتحدد فعلا إلا بوظيفتها. وذلك أنه، ولئن كان «سقراط» قد أعلن بكونه ليس «صانع أساطير»، ولئن كان قد تمسك طوال حياته باللوغوس - مثلما قد لامه على ذلك حلمه، و«أفلاطون» أيضا، على ما يبدو، في محاورة **فيدون**-، فإن «أفلاطون» قد كان من ناحيته، خلافا لذلك، صانع أساطير. ولكن لا يكون للقول الأسطوري صلة، حسب «أفلاطون»، لا بالحقيقة ولا بالكلي. ليس هدف الأسطورة التخليص من الرأي، ولكن على العكس، أن تفرض رأيا، وذلك بمساعدة الصور القادرة على التأثير في [211] القسم اللاعقلاني من الروح. إنها تتبع خطابة ليست برهانية وإنما عاطفية، هي خطابة تنحت صورا، بما أن استعمال الصور هو الطريقة الوحيدة للتأثير على أقسام الروح التي تفتقر للعقل.

«غورجياس» وسبب الأسطورة

توجد دونما شك، في محاورة **غورجياس**، التفاسير الأكثر وضوحا للأسباب الأفلاطونية في استعمال الأسطورة. لقد دافع «سقراط» ضد «بولوس»، على فكرة أنه ينبغي العمل على الامتناع عن ارتكاب الظلم، أكثر من العمل على ألا نكون ضحيته، وعلى الاهتمام، ليس بالظهور بمظهر العادل، وإنما بأن نكون كذلك، وعلى أنه يكون من الأفضل أن نعاقب على ظلمنا من ألا نعاقب.

لقد حدد «سقراط» هكذا، أفضل طريقة في الحياة: أن نحيا وأن نموت، ونحن نمارس العدالة والفضائل الأخرى. لم يتمكن أي من محاوريه، من دحض هذه الإقرارات؛ ولكن لا أحد منهم كذلك، قد اقتنع مع ذلك، ولقد اعتقد كاليكلاس أنه من المفيد أن يقوم بإرجاع «سقراط» إلى الواقع: إذا ما وقع اتهامه ظلما، يوما ما، فإنه سيكون غير قادر على الدفاع عن نفسه، وعلى النجاة بنفسه، وإن هذه المفارقات التي قام بعرضها، لن تساعده في شيء. يقر «سقراط» بذلك، ويقارن وضعيته بوضعية طبيب أمام محكمة أطفال: إنهم سيُدينونه بكل تأكيد، وسيفضلون عليه الطباخ، لأنهم سيخلطون بين الممتع والصالح (521 ج - 522 و). ولكن «سقراط» لا يضع ثقته في محكمة البشر، لكي يحكموا على حياته. فالوقائع تكون، بالنسبة إلى جميع أشباه كاليكلاس في هذا العالم، قضاة لا رحمة فيهم، وهي الوحيدة التي يجب أن يعترف بها الأحياء، على أن هذه الوقائع، والتي هي السلطة والثروة واللذة، ستكون هي ما يقرر قيمة حياة ما. وإن نفي ذلك، هو رفض لما هو بديهي، وهو هزل. لقد جعلت «الصراحة» كاليكلاس يقول ما يخفيه الآخرون، عن خجل كاذب: إن المجتمع لا يكون عادلا ولا أخلاقيا، وإن من يظن ذاته سعيدا، يكون سعيدا ولو كان أسوأ الطغاة، وإن من يبدو عليه أنه كذلك، يكون كذلك فعلا. فكل شيء يظهر أن العادل، نادرا ما يكون سعيدا، في حين أن الظالم يزدهر أمره. بين الحياة الأفضل، وبين الاعتراف بكونها هي بالفعل الأفضل، هناك ممانعة كاليكلاس، «حجر الزاوية» ذاك. إنه يتمرد على كل برهنة، ولكن «سقراط» يعتبر أنه من الممكن إقناعه، وذلك بأن يروي له قصة. وذلك لأن خطأ كاليكلاس يتمثل في اعتقاده بأننا نختار أشياء في الحياة، في حين أننا نختار أن نحيا على نحو ما. ولا بد، لكي تظهر قيمة هذا الاختيار، من الاعتقاد بأن هناك شيئا يبقى، ويحتفظ بآثاره ويتحمل نتائجه: إنه الروح. لن تظهر قيمة هذه الروح إذا ما كان الحكام، كما كان الحال في زمن «كرونوس»، أحياء يحاكمون أحياء، يوم مماتهم: لقد كانوا عرضة لتأثير المظاهر والشهادات الكاذبة. ولقد قرر «زيوس» عندئذ، بأن يكون من سيتم محاكمته، هو الإنسان «العاري والميت» من طرف قاض يكون هو الآخر، عاريا وميتا، «ينظر إلى الروح ذاتها بواسطة روحه» (523 و). [212]، وهو سيدرك حينئذ، من الوهلة الأولى، الثقافة أو عدم الثقافة اللذين تتوقف عليهما عدالة الروح وظلمها.

الطوبولوجيا الجهنمية: أسطورة «فيدون» (107 د - 114 ج) وأسطورة آر (الجمهورية، الكتاب العاشر، 614أ - 621 ب)

عندما يكون الأمر متعلقا بالحياة، يكون الأمر كله مسألة تقدير ومسألة اختيار. ولكن، لكي يكون الحساب عادلا، ينبغي الانتقال إلى عالم آخر، والخروج من الزمن الواقعي والمتناهي لكي نتحرك ليس في الأزلية، ولكن داخل زمن يمدد، أو يضاعف، إلى ما لا نهاية له، زمن الحياة التي لا تعود تنقضي هنا فقط، وإنما تكون موجودة هناك أيضا. يكون العالم الآخر على نحو، يجعل أنه يكون لكل روح مكانها الخاص، وهو الذي تكون قد اختارته دون أن تدري. وإن الجغرافيا الجهنمية في محاورة **غورجياس**، هي بسيطة: إن الأرواح العادلة والتقية، ستذهب لتسكن جزر السعداء، وسيجد الظالمون والملحدون أنفسهم، يحبسون في تارتاروس [الدرك الأسفل من الجحيم]. أما جغرافيا محاورة **فيدون** فقد كانت أكثر تدقيقا: إن الذين يكونون قد عاشوا حياة متوسطة، أي الغالبية الساحقة من الناس، بعبارة أخرى، سيقيمون على بحيرة «أخيروسياس»؛ وسيلقى بالذين يكونون لا علاج لهم، في الدرك الأسفل من تارتاروس، من أين لن يخرجوا أبدا، أما مرتكبو الجرائم التي لا يبدو أنها لا تغتفر، والقتلة بدم بارد، فسيتابعون المجرى المجمد لنهر كوسيتس، أما أولئك الذين يكونون قد ارتكبوا جرائم شنيعة، فسيحملهم نهر الحمم بيريفليجيتون الذي يغلي. وفي الأخير سيقسم «الأخيار» إلى أناس أتقياء، سيصعدون إلى سطح الأرض، وإلى فلاسفة سيذهبون، وقد تخلصوا من أجسامهم، لسكنى مناطق أكثر جمالا. يقول «سقراط» بأن ليس كل ما في القصة التي قام بروايتها، أمور تستحق الموافقة التامة عليها؛ ولكن تصديقها، أو التصديق بأن الأمر يكون هكذا تقريبا، هو مقامرةٌ تستحق أن نقوم بها (114د). وتتمثل المقامرة في أن نأمل في أننا لم نكن فلاسفة دون جدوى، وفي الاعتقاد في أنه ينبغي أن تسكن أرواحنا أماكن تشبهها : هي الصحاري والمكتظة بالسكان مع ذلك، وغير المستقرة والراكدة مع ذلك، لأولئك الذين يكونون في درجة المتوسط؛ وهي الصاخبة وبدون مخرج، لأولئك الذين تشبه أرواحهم «قفر» الدرك الأسفل من الجحيم؛ وهي التي تكون في غليان أو متجمدة، لأولئك الذين يجرهم موج الغضب أو الكراهية. ليست الحياة الأخرى سوى استعارة عن

الحياة الدنيا، وإنه لا يوجد فيها جزاء على الأخطاء، بقدر ما يوجد فيها تصنيف للأرواح. لأجل النجاة من عذابات ما بعد الموت، ومن عذابات الدنيا أيضا، دونها شك، لا توجد وسيلة أخرى غير الحياة النقية، وتكون الحياة الأفضل تلك التي تضيف الحرية والحق إلى الفضائل المشتركة. تؤدي الأسطورة دورا مماثلا لدور التعزيمة، ولكنها تحتوي أيضا، على قدر كبير من السخرية.

وليست السخرية غائبة عن أسطورة آر التي كان تصويرها لمواضع [العالم الآخر] أكثر تعقيدا مما سبق، حيث يتعلق الأمر فيها، في نفس الوقت، بحساب الأرواح بعد الموت، وبالاختيار الذي تقوم به الأرواح، التي تكون قد أنهت مرحلة الثواب والعقاب، لحياتها القادمة. في حقل، في وسط العالم، يجلس قضاة. هناك بابان أرضيان يواجهان عموديا [213] بابين سماويين، ولكنهما معاكسان لهما، كما في مرآة. يتقابل طريقا اليمين السعيدين، واللذان يصعدان من ردهات الجحيم إلى الحقل، ومن الحقل إلى السماء، مع طريقي اليسار، النكدين، اللذين يهبطان من السماء إلى الحقل، ومن الحقل إلى ردهات الجحيم؛ ويتقاطع هاذان الطريقان، ويرسمان شكل تقاطع بين خطين (X) [على شكل حرف الخاء في الإغريقية]. وعلى إثر الوصف التقريبي للأجزية وللعقوبات، ولمشهد كون تحكمه إلهة الضرورة وآلهة الأقدار، يأتي ما يمثل القصد الحقيقي للأسطورة. يلقي راهب الربة ديميترا، على الأرواح التي يكون عليها التجسد من جديد، رقاعا تضبط دورها في الاختيار، ثم يضع أمامها تركيبة كبيرة من أجناس الحياة، تحتوي على جميع الأصناف الممكنة للكيانات الحيوانية، وجميع أشكال الحياة الإنسانية. يقول ‹سقراط› معلقا، بأنه في هذا الأمر، يتقرر مصير الإنسان. ولكن بالنسبة إلى آر، ذلك الميت المبعوث ليكون رسولا يخبر عن أشياء العالم الآخر، «لا شيء هو أكثر إثارة للشفقة وللسخرية، وأكثر غرابة»، من مشهد البشر وهم يختارون حياتهم. وتكون الحيوات المقدمة معروضة بغير نظام، ودون ترتيب أو معيار، حيث يتعلق الأمر بأنواع الحياة، وليس بأصناف الروح. من الممكن مع ذلك، أن نحسب نتائج كل خليط، وإن من يكون قادرا على القيام بذلك على الشكل الأفضل، هو ذاك الذي يكون قد تفلسف بطريقة صحيحة. تمثل الفلسفة الوسيلة الوحيدة لتبين ما يكون له قيمة، وما ليس له قيمة، فهي تعرف ما وحده يستطيع أن يعوض عن حصة

الشناعة والشقاء، التي تكون نصيب كل حياة، وذلك أن الفلسفة تعرف أننا لن نشعر بأي شيء فظيع من جراء هذه الآلام. وهي تكون الوسيلة الوحيدة، حيث أننا نلحظ أن أول من يختار، يستولي على قدر الطاغية، والذي سينتهي به الأمر إلى أكل أبنائه، في حين أنه قد كان ممن أتوا من السماء، وقد كان ممن عاشوا حياتهم السابقة، في دولة متمدنة يمارسون فضيلة، كانت ثمرة العادة وليس الفلسفة: إن تلك الحياة، لم تعلمه في نهاية الأمر، شيئا. وتلحق عندئذ، سلسلة من الاستعارات التمثيلية: إن الشعراء يعودون إلى الحياة كبجعات أو كشحارير، ويعود أجاكس كأسد، و‹ترسيتس› كقرد. وبالنسبة إلى ‹أفلاطون›، الذي لا يكون في نظره البشر بشرا إلا إذا ما أولوا عناية بالجانب الإلهي في أرواحهم، فإن البجعة أو الشحرور، والأسد والقرد، أو الناس المنظمين من النحل والنمل، كما تقول ذلك محاورة **فيدون**، هو ما يكونه البشر الآن، حتى وإن كان لهم خارجيا شكل إنسان.

إنه ملفت للنظر أن لم توجد في أسطورة آر، حياة الفيلسوف معروضة للاختيار؛ في أسطورة محاورة **فايدروس**، لا تفقد روح الذي يكون قد تفلسف «بإخلاص»، أجنحتها، وهي وحدها من بين جميع الأرواح، لا تخضع للحساب (249 أ)؛ وهي لكونها تكون مشبعة بالحقيقة ومدفوعة من طرف إيروس، تطير وتبتعد. وتكمن السعادة الأقصى بالنسبة إلى الإنسان، في قصة آر، في الطريق الأوسط الذي يبتعد عن كل تطرف. لقد كان أول من اختار قد اختار الطغيان؛ ونظير ذلك، فإن ‹أوليسوس› الذي كان آخر من اختار، قد قام باختيار حياة الشخص البسيط، الذي يعيش بدون [214] مشاغل، وهو يصرح بكون اختياره، ما كان ليكون غير ذلك، لو أن الصدفة كانت قد أعطته الرتبة الأولى. ليست الحياة «في الفلسفة» هي التي تتعارض مع حياة الطاغية، إنها الحياة الحكيمة والمعتدلة للإنسان الذي لا يهتم إلا بشؤونه الخاصة. ذلك أن الفيلسوف لا يختار حياة، إنه يختار أن يتفلسف، وليست طريقته في الحياة سوى نتيجة لهذا الاختيار. إنه يختار بالتالي بمعنى ما، ألا يحيا، ويكون للذة التفكير لديه، قيمة أكبر من السعادة، حتى عندما يكون لنا بشأنها تصور مستقيم. على أن كل ما تبشر به أساطير الحساب، الروح، هو السعادة في هذه الدنيا والنعيم في الآخرة؛ إنها تسعى إلى إقناع البشر بأنه يوجد قضاة عادلون

وعقوبات عادلة، وأنه بالرغم من كل المظاهر، فإن العادل يكون سعيدا. ولكن ليست الوظيفة الحقيقية للأسطورة، عند تأويلها بصورة صحيحة، أن تجعلنا نصدق القصة التي ترويها - فهناك دوما تعبير عن احتراز يخص صحتها - بقدر ما أن تجعلنا ندرك الخلف المؤسف، لطريقة الحياة لدى البشر. وليس الجانب الخيالي من الرواية، سوى وسيلة لوضع المسافة التي تسمح بإدراك أن لا شيء يكون وهما أكثر من الأشكال التي يعطيها البشر لوجودهم. لا يكون اختيار الحياة قابلا للفهم، حتى بالنسبة إلى من يقوم به، ومع ذلك، فهو من يكون المسؤول عنه، وليس الآلهة. وهذا الاختيار قد سبقه ما لا نهاية له من الاختيارات، وتكون لحظة الاختيار الأول، في ذاتها، غير قابلة للتحديد، وإننا نكون دوما، قد اخترنا قبل أن نختار ما نريد أن نصنع بروحنا وبأنفسنا. ولكن من يقوم بهذا الاختيار، ومن المسؤول عن تفضيل ما يفضله دون أن يعرف لماذا هو يفضله؟ إنه الجاهل ولا شك؛ ولكن هل هو من اختار هذا الجهل؟ ولماذا يكون قد اختاره، ما عدا أن يكون ذلك عن جهل؟

يوجد هاهنا شيء غير قابل للتفسير، وإن المفارقة السقراطية: لا أحد يكون شريرا بإرادته، لا تقول غير ذلك. لم ينقطع «أفلاطون» عن اتباع هذا الموقف، منذ المحاورات الأولى وإلى حد محاورة **النواميس**، وإن هذا الموقف هو ما يمثل، في نهاية الأمر، أساس سياسته بمجملها.

الفصل السابع

المدينة والعالم

I. المدينة

لا يمكـــن أن توضع سياســـة «أفلاطون» في نســـق. ولا بد مـــن الأخذ بعين الاعتبـــار التغـــيرات العديدة لوجهة النظر لدى «أفلاطون»، مع التفطن المســـتمر إلى دوام وحدة أساسـية، وهي: إن محاورة **الجمهورية** تعمل على إصلاح الثقافة، وترسم مخطط النظام المثالي، وأن محاورة **النواميس** قد جعلت لتأسيس المدينة التي تكـــون من مرتبة ثانية، ولتحديد تشريعها ومؤسســـاتها، وأن محاورة **الســـياسي**، تلك الحلقة الوســـطى، تحدد العلم الذي يجب أن يمتلكه كل سياسي جيد، وكذلك طبيعة فعله. يبقى أســـاس السلطة هو نفســـه دوما، إنه العلم، ويبقى الهدف هو نفســـه: إنه جعل المدينة فاضلة وسعيدة بالكمال، حتى وإن اختلفت الوســـائل. وإذا ما اعتبرنا أن هذه المؤلفات الثلاثة، هي مؤلفات سياســـية بالمعنى المتعارف عليه للعبارة، فإن إنجاز وعرض النظرية السياسية، سيكون قد شغل نصـف أعمال «أفلاطـون» تقريبا. والحال أنه تتخلل المحـاورات الثلاث، وبدون انقطـاع، منافذ تهـدف بالدرجة الأولى، إلى إرجاع السياســـة إلى مكانها. تلك هـــي بكل تأكيـد، وظيفة الكتـب المركزية من محـاورة **الجمهورية**، وهي التـــي تغير مقصدها بالتحول من مشـــكل كيان المدينة العادلة، إلى ما يكون شرطها اللازم، والذي هو وجود الفلسفة وحماية الفلاسفة. وحسب الغريب [في **السياسي**]، ليس للبحث عن تعريف للسياسي من هدف، سوى جعلنا «جدليين بصورة أفضل» (**الســياسي**، 285ج). أما الأثيني في محاورة **النواميس**، فهو يشـير مرتين، إلى كون ما يقوم به هو «تســـلية»، وذلك دون شك، لأنه عوض أن

يتبع إيعاز محاورة فايدروس، ويتحدث مع الآلهة وليس مع رفاق العبودية، فإنه لا يخاطب إلا بشرا (732 و)، ما عدا عندما لا يستطيع منعَ نظره من التحول نحو الإلهي، ومن [216] أن ينفعل به (804 ب). لقد اهتم «أفلاطون» دونما شك «بالسياسة»، ولكنه قد قام بتوسيع وتعميق دلالتها بصورة جذرية: إن تفكيره هو سياسي بالمعنى الذي يفهم به «سقراط» هذه العبارة، وذلك لما صرح بكونه الوحيد الذي يهتم حقا بالسياسة، لجهة كونه الوحيد الذي يلزم الناس بالعناية بأرواحهم. إن المهمة هي أكثر صعوبة، وأكثر تعقيدا، مما كان يتصور، ولقد أدرك «أفلاطون» كامل أبعاد هذا الأمر.

أصل المدينة وأساسها

ليس الإنسان بالنسبة إلى «أفلاطون»، حيوانا سياسيا قد جعل كي يعيش بصورة طبيعية، مع أمثاله ضمن مدينة. ليست صفة «إنساني» لا محمولا نوعيا، ولا محمولا ماهويا، فهناك دوما إمكان الميل نحو شكل من أشكال الحيوانية. ويقتضي هذا الغياب للطبيعة، أو للماهية بالنسبة إلى الإنسان، تثقيفا يؤخذ كوسيلة لتوحيد نوع لا يكون متجانسا، وذلك بأنسنته. «إن كل إنسان هو عدو بالنسبة إلى كل إنسان، وإنه يكون كذلك أيضا، بالنسبة إلى نفسه» (**النواميس**، 626 و): يفترض جعل السلم يسود بين المدن، وجعل كل مدينة تكون صديقة لذاتها، أن يحصل التوافق بين القوى الموجودة في روح كل مواطن. تتوضح الخاصيتان الأساسيتان للسياسة الأفلاطونية، وهما: الفضيلة كمدإ وكغاية قصوى لكل نظام سياسي جيد، وبالتالي الدور الحاسم للتربية، عن طريق الأنثروبولوجيا التي تتأسس عليها هذه السياسة.

حالتا الطبيعة (أسطورة السياسي، 269 ب - 274 د)

تقدم لنا أسطورة محاورة **السياسي**، تمثيلين متناقضين لحالة الطبيعة - لنقل أنهما يسبقان تمثلي روسو و«هوبز». لا يستطيع العالم، الذي هو واقع جسماني [مادي]، أن يتصرف دائما بنفس الكيفية، ولكن بما أنه قد وهب فكرا (**فرونيسيس**)، فمن المفروض أن تبدله يكون محدودا أكثر ما يمكن أن يكون: إنه يحافظ دوما على حركته الدائرية، ووجهة حركته هي فقط التي تنقلب بصورة دورية. لا يليق مع ذلك، بالإله الذي يحكمه، بأن يغير رأيه، وإن الفرضية القائلة

بوجود إلهين يحكم كل واحد منهما عصرا مختلفا (على طريقة «نايكوس» وفيليا عند أمبيدقلس)، يجب أن تستبعد، وذلك لنفس السبب الذي كان يجب أن تستبعد بمقتضاه، من محاورة **النواميس**، فرضية وجود روح خيرة للعالم، وأخرى شريرة (896 و - 897 ب): إن ما هو إلهي لا يمكن أن يكون إلا خيرا. وتكون الفرضية الوحيدة الممكنة، هي أن العالم يكون تارة تحت قيادة الإله، وتارة أخرى، متروكا وشأنه. تتعاقب بالتالي مرحلتان كبيرتان، يكون اتجاه الواحدة منهما، عكس اتجاه الأخرى، وتكونان متعاودتين إلى ما لا نهاية، وتقطعهما في كل مرة، فترة من الاضطرابات العنيفة، تصاحب تبدل الوجهة. وعندما يوجه الإله جملة الحركة الكونية، فإن آلهة ثانوية تهتم بأقسام الكون، وتقوم بتوفير جميع حاجيات الأحياء. يوافق هذا العصر، ما كان الشعراء قد سموه «عهد «كرونوس»»، وهو العصر الذهبي الذي [217] لا يكون فيه على البشر سوى أن يتركوا قيادهم للجن الأخيار: فلا الحيوانات ولا البشر، يبدون أي شكل من أشكال العدوانية أو التوحش، ويكون كل شيء معطى للجميع بصورة تلقائية. والبشر تنجبهم الأرض، وليس عليهم أن يتناسلوا، وتكون الصراعات والمشاغل (بونوي) والشجاعة، أمورا غير لازمة: إن العمل والجنس لا ينتميان إلى هذا العصر. ويكون السؤال الوحيد، هو ما يتعلق بمعرفة بأي شيء سينشغل أولئك الذين تجعلهم الرعاية الإلهية، منظمين بالضرورة كما يجب، ويمكن أن نتردد: هل إن هذه الحالة هي حالة قريبة من الحيوانية الوديعة، وهل يقضي الناس فيها أوقاتهم في الشراب، وفي الطعام، وهل تتمثل أحاديثهم الوحيدة في رواية القصص، من قبيل تلك التي يرويها الغريب هنا بشأنهم، أم هل إن هذه الحالة هي منزلة أناس إلهيين، فهل إنهم يعكفون فيها بالتالي، على الفلسفة (272 ب - د)؟ من المفروض أن تكون نتيجة إبطال تأثير الحاجات الجسمانية، هي عدم ترك سوى رغبة وحيدة تكون قد بقيت، إنها الرغبة في العلم. وفي مقابل هذا، لو أن أناس هذا العهد يكتفون بتسلية أنفسهم بالقصص، فإن الفكر لن يكسب شيئا: إن أسطورة محاورة **السياسي**، توفر الفرصة لإبداء حكم حول قيمة الأساطير بصفة عامة. وحيث نجد أن محاورة **السياسي** تضفي شيئا من السخرية على الرسم الذي ترسمه لعصر ذهبي مزعوم، نجد محاورة **النواميس** تجعل من عصر «كرونوس» نموذجا: كانت الإنسانية تتلقى فيه نواميسها من الجن الأخيار. إننا لا نتخذ الثيران لكي تحكم الثيران،

ويجب أن يوجد فرق في الطبيعة، وفي الثقافة بين الحكام والمحكومين، يكون من قبيل الفرق الذي يكون بين البشر وبين الجن. يجب أن يجعل كل نظام سياسي مهمته، محاكاة هذا النموذج وإحياءه، قدر المستطاع. ونظرا لانعدام وجود الحكام الفلاسفة، يقع إعادة الاعتبار للصورة الأسطورية للراعي الإلهي.

في العهد المهمل جزئيا من طرف الإله، الذي يتخلى عن دفة القيادة، ويعتكف في مركز للمراقبة، والذي يكون مهملا أيضا، من طرف جميع الآلهة الثانويين، يكون لا بد من الدفاع عن النفس وبذل الجهد من أجل البقاء، وفي بداية الانقلاب الرجعي، يشرف البشر، الذين قد منحتهم الطبيعة أقل مما منحت الحيوانات الأخرى، والذين يكونون محرومين من الفنون ومن الصناعة، على الهلاك. يتم هنا استعادة المرحلتين الأوليين من أسطورة محاورة **بروتاغوراس** (**بروتاغوراس**، 320 ج – 322د): إن النوع البشري، الذي قد نسي من طرف «إبيميثيوس»، لم يمنح الوسائل الطبيعة لبقائه؛ ويشفق عليه «بروميثيوس»، ويعطيه النار، وبالتالي الصنائع التي يسارع البشر إلى استعمالها أيضا كوسائل تدمير، ولقد أرسل «زيوس» إليهم، لكي يمنعهم من قتل بعضهم البعض، «هرميس»، الذي أعطى كل واحد قسطه من الاحترام الاجتماعي (**أيادوس**)، ومن العدالة (**ديكي**). ليست المرحلة الأخيرة موجودة في محاورة **السياسي**: إن الفضيلة تكون بالفعل شرط الوجود الاجتماعي، ولكنها يجب أن تكتسب، فلم يمنحها أي إله للطبيعة البشرية. إن أسطورة محاورة **بروتاغوراس** هي أسطورة سياسية بدرجة جوهرية؛ في حين أن تاريخ العالم المروي من طرف الغريب [في **السياسي**] هو التاريخ الطبيعي، والذي تكون السياسة غائبة عنه تماما. إنها تكون غير لازمة في حكم «كرونوس»، وهي ليست أيضا [218] العلاج الشافي لحالة طبيعة يسود فيها صراع الجميع ضد الجميع، وذلك لأن أغلب الأنظمة الموجودة، لا تفعل شيئا، حسب «أفلاطون»، غير مواصلة هذه الحالة. عندما يترك الناس وشأنهم، توشك السياسة أن تتماهى مع سيادة الأقوى، ولكن لا يستطيع السياسي مع ذلك، أن يقلد في عمله تقليدا تاما، عمل الراعي الإلهي، فهو لا يطعم قطيعه، إنه يكتفي برعايته. ومهما كانت طبيعة الطبيعة، فإن السياسة لا تجد فيها لا إمكانها ولا تحديدها، وذلك لأن السياسة هي علم، ولا تجد المدينة في الطبيعة فوق هذا، العناصر الذين يكونون قادرين

على الاندماج فيها: إن البشر في حالة الطبيعة، يكونون، إما مدجنين، وإما متوحشين، أكثر مما يجب، وإنهم لا يكونون مستعدين بأي شكل، لكي يصبحوا مواطنين.

المدينة الأولى للجمهورية (369 ب - 374 د)

ينشئ ‹سقراط› في الكتاب الثاني من محاورة **الجمهورية**، «مدينة أولى»، لا يتجمع أفرادها مع بعضهم إلا لتلبية حاجاتهم. إنها تكون مكان تبادل أين لا يشترك الأفراد سوى في العجز عن أن ينتج كل واحد بمفرده، الأشياء البدائية الضرورية للبقاء. ليست الحاجة (**خرايبا**) رابطة اجتماعية، فهي تجمع دون أن توحد، وعلى العكس، يدعم التعاون الفرق الطبيعي للمؤهلات: لا يولد تقسيم العمل سوى التكامل وليس الجماعة، وبدرجة أقل «الصداقة» (**فيليا**). لا تكون المدينة عندئذ إلا جمعية منتجين، وسوقا منظما فقط، عن طريق العدد المحدود من الحاجات الطبيعية الضرورية. يصيح غلوكون قائلا بأن هذه المدينة هي «مدينة خنازير»، ولكن لئن كان توسع المدينة الناتج عن تضخم الحاجات، يمثل ظهور مجتمع إنساني، فهو يسبب في نفس الوقت، التحول من السلم إلى الحرب: إنه يلزم جيش محترف، لأجل السيطرة على الإقليم اللازم لسكان يتنامى عددهم باستمرار، بسبب تنوع الصنائع وتطور التجارة. سيكون الحراس بالتالي طبقة مختلفة عن طبقة المنتجين، وسيقام سلم سلطة. يجذر بروز السياسي انطلاقا من الاقتصادي، لزوم التنظيم السياسي داخل الشراهة اللامحدودة للحاجات الخاصة بالإنسان حصرا(**بليونكسيا**)، والتي هي مرض أصلي، تساعد القصة الخيالية بشأن صحة المدينة قبل - السياسية، على تبيانه. من الوجود الطبيعي إلى الوجود السياسي، ليس هناك بالتالي تواصل، ولكن لا يوجد تعارض بينهما أيضا: لا بد من وساطة أخلاقية، تكون عمل التربية الأولى.

التصوير التاريخي (النواميس، الكتاب الثالث، وطيماوس، 21 و - 26 د)

لم يعد الأمر يتعلق في محاورة **النواميس**، بالأصل النظري: يقدم الأثيني في الكتاب الثالث، عرضا لمسار تاريخي يفصل ذاك الذي كان ‹صولون› قد رواه في محاورة **طيماوس**. يمثل الامتداد الكبير للزمن الذي مضى، والذي تقطعه

العديـد من الكوارث، والتي تجبر النوع البشري بصـورة دورية، على [219] معـاودة كل شيء، أمرا يحول دون إدراك أصـل أول واقعي. ومع هذا، فمن المحتمل أن يكون التاريخ يتم على مراحل، تتكرر بحسب نفس القوانين. فإذا ما انطلقنا من الطوفان، على سبيل المثال، فلا يمكن أن يكون الناجون سوى الرعاة الموجودين في قمم الجبال. سـتعاود الحضارة بهم هم، بالرغم من كونهم يجهلون مع ذلك، كل علم وكل تقنية كما كل دستور وتشريع، مسيرتها. ويتفق وصف شظف ظروف حياتهم، مع وصف المدينة الأولى[في **الجمهورية**]، ما عدا أننا نجد لديهم شكلا أوليا من التنظيم هو الأسرة، والذي يمارس فيه الأب، على منوال ما يوجد لدى عماليق «هوميروس»، شكل السلطة الذي يبدو بصورة طبيعية، الأكثر شرعية. وسـيجر تجمع عديد الأسر ذات العادات المختلفة، في منحدرات الجبل، إلى النزاعات، ثم إلى التوافقات، وإلى انتخاب قادة ومشرعين، وبعد ذلك، ستسـكن الجماعات، بفضل النسـيان المتنامي للطوفان، السـهول من جديد، وسـتظهر في النهاية مـدن عديدة، وتنظيمات متنوعـة، والتي تتمثل أشـكالها القصوى، في الملكية الاسـتبدادية لفارس، والديمقراطية المهوسـة بالحرية لأثينا. يؤلف هذا التشخيص بين سببين لنشأة المدن، هما: الشروط المادية للسكن، على إيقاع الهبوط البطيء من الجبل نحو السـهل، وشروط عدد عناصر الجسم الاجتماعي الذي يتزايد مع كل مرحلة.

وحسب وجهة النظر الواقعية، التي هي وجهة نظر محاورة **النواميس**، يكون أصـل المدينة هو «البيـت» (**أويكـوس**)، أي الأسرة الأبوية، تلك المجموعة من الأشـخاص الأحرار ومن العبيد ومن الحيوانات، ومن الممتلكات المنقولة وغير المنقولة، والتي تفترض وجود حد أدنى من تقسيم المهام بين الرجل والمرأة، وهـو من قبيـل ما يصفه كسـينوفون في مؤلفه [**أويكونوميكـس**] **الحكمة المنزليـة** (الكتاب السـابع، 22 - 23): لقد خلق الإلـه طبيعة المرأة لأجل أعمال ومهـام الداخل، وطبيعة الرجل لأجل تلك التـي للخارج. ليس لهذا الأصل، في نظر «أفلاطون»، قيمة أكبر مما هو الشـأن بالنسـبة إلى المدينة الأولى لمحاورة **الجمهوريـة**. إلا أن «سـقراط» يقـوم إثر ذلك، بدفع موجتـين عليه، هما: القول بوجود كفاءة لدى النساء، تكون مضاهية لكفاءة الرجال في حراسة المدينة وحكمهـا، وهو ما ينجر عنه، بالنسـبة إلى الحراس، إلغاء الأسرة واشـتراكية

الممتلكات والنســاء والأطفــال، لأجل ضمان أكبر وحدة ممكنــة بينهم. يتم في محــاورة **النواميــس** التخلي عن هذين الإجراءين، وذلــك على اعتبار أنهما لا يصلحان إلا بالنســبة إلى الآلهة وأبناء الآلهة، ولكن لا تزال الأسرة تعتبر فيها، مصدرا محتملا للانقســام، والســبب في ذلك هو بدرجة أولى، أنه تتوارث فيها عادات وأنماط حياة بالية، وغير عقلانية ومعتقدات باطلة، وقيم خصوصية أيضا، تتعــارض مع القانون العام؛ ويكون هاما، لهذا الســبب، جلب المرأة، التي هي الحارســة العنيدة للتقاليد الظلماء، إلى وضح النهار في الفضاء السياسي، وجعلها تخرج، بالمعنى الحرفي للكلمة، من المنزلة التي تكون عادة منزلتها (**النواميس**، 781 ج ومــا بعدها). وهو ثانيــا، أنه يكون لكل رب بيــت، بصورة طبيعية، ميــل لتكبــيره وللزيادة في ثرائه، وهو ما لا يســتطيع القيام به إلا على حســاب [220] الآخريــن، وســيثير انتقال الميراث، لا محالة، الحقــد والخصام بين مختلف الورثة. وهو في الأخير، أن تعدد أســس السلطة، سلطة الأب والكبير والسيد، ســيجعلها تزاحم الأساس الحقيقي الوحيد، الذي هو العلم ـ وذاك هو ما أراد الغريب قوله، عندما كان يؤكد أنه لا يوجد فرق بين تســيير ملكية كبيرة ومدينة صغيرة (**السياسي**، 258 و - 259 ج): إن ضمان حسن إدارتها يكون هو نفســه. وسواء وجدت المدينة أصلها في طبيعة إنسانية مريضة، أو في أسرة أبوية، منغلقة على وجدانهــا وتقاليدها ومصالحها الخاصة، فلن يكون للمدينة كيان سياسي حقيقي، إلا عندما يتأسس داخلها سلم سلطة شرعية.

يجب أن تكون الســلطة مطلقة وكاملــة، وأن تطبق، ليس فقط على الحياة العامة، وإنما على الحياة الخاصة، لجميع المواطنين أيضا. تشتمل هذه الأخيرة على عدد كبير من التصرفات البسيطة، التي تقع بعيدا عن نظر العموم، والتي تتنوع تبعــا لأحزان ولذات ورغبات كل فرد، فتقــود بالتالي إلى خطر إدخال تنوع في القيــم الأخلاقيــة، لا يمكن القضاء عليه (788 د). إن علنية الســيرة هو ضمان قيمتهــا؛ وإن غير العلني والخفي، هما خاصية الجانب اللامعقول من الفرد، الذي يكــون خارجا عن مراقبة القانون، أي عن مراقبة العقل ـ ذاك هو، في محاورة **الجمهوريــة** (359 د - 360 د)، معنــى قصة جيجيــس: إن خاتمه الذي قد جعله يكون غير مرئي، يدفع هذا الذي لم يكن ســوى إنسان عادي، إلى ارتكاب جرائم فظيعة. لقد كان الأثيني واع تماما بالصعوبة، بل بما يثير الســخرية، في ما

يتعلـق بالتشريع بخصوص الأخلاق، وبصفة خاصة، بخصوص كل ما يتعلق بالـزواج وبالجنس. ومع هذا، فإن تلك العـادات غير المكتوبة، الباقية بفضل الضغط الاجتماعي «للحياء» (**أيـدوس**)، هي التي تملأ الفراغات الموجودة بين مختلـف القوانـين، كما بين القوانين الحاليـة، والقوانين المسـتقبلية، وإنها إذا ما تداعت سـيتداعى معهـا كل شيء. إذا كان الاعتدال سـائدا، وإذا كانت التربيـة قد نجحت، فيجب على المشرع أن يصمـت، وألا يضع قوانين إلا إذا ما أرغمه الفسـق (ارتكاب المحـارم والزنا العلني)، على ذلـك. من هنا جاءت الأهميـة المعطاة في محاورة **النواميـس** (797و ـ 798 د) لألعاب الأطفال: تكون الألعاب، لأنها تربي شعور الأطفال بالمتعة وبالألم، وبالتالي لكونها تمهد للتوفيق بين العاطفة والرأي المسـتقيم، الأداة الأولى لاسـتقرار القوانين، وضمان تواصل الأجيـال. وإذا أدخلنا عليها من التجديدات أكثر مما يجب، فسـيعتقد الأطفال أن كل مـا هـو جديد هو حسـن، وأن كل مـا هو قديم يسـتحق الاحتقار. تكـون الغاية من إخضاع الحياة الخاصـة إلى القواعد العامة، منذ الطفولة، هي المحافظـة على وحـدة المواطنين، بحيث يكون من المحـال حينئذ «أن يكون البعض منهارين، وأن يبتهج آخرون، وذلك بمناسبة نفس الأحداث التي تمس المدينـة» (**الجمهوريـة**، 462 ب ـ ج). وهذه الانفعالات المتناقضة إنما تنشـأ عن الملكية الخاصة التي تسـبب عدم الاكـتراث بالمصلحة العامة. عندما لا يتتبع الفرد سـوى مصلحته الخاصة، ستكون له أهواء أنانية، وستحكم عليه رغبته في الثروة، بأن يحيا «بروح جائعة إلى الأبد».

[221] الوحدة السياسية للفضيلة

يكون الفيلسوف، في محاورة **الجمهورية**، صانع الفضيلة المدنية بتمامها (500 د). ويتمثـل عمل السـياسي الصالح، في نهاية محاورة **السياسي**، في نسـج وحدة المدينـة، وذلك بإيجاد وسـيلة لجعل فضيلتين متعاديتين، توجـدان معا. تبتدئ محاورة **النواميس** بعودة مطولة على الفضائل الأربع، والتي استحضرها، على نحو غريب، مشـكل المآدب والسـكر الذي يرى فيه الأثيني امتحانا حاسما للقدرة عـلى الصمود الداخلي في وجه الإسراف وقلة الحياء (**أيدوس**)، وتنتهي المحاورة بمسألة وحدة الفضيلة. لا يتعلق الأمر بتاتا باستيعاب السياسة في الأخلاق، وإنما بوضع الاكتسـاب الأدنى للفضيلة، كشرط أسـاسي لكل وجود اجتماعي.

وبالفعل يطرح المشكل السياسي حسب الصيغة التالية: كيف يتم جعل الأفراد المكونين للمدينة مفيدين لها؟

يوافق شكلا الوجود اللذان تصفهما أسطورة محاورة **السياسي**، الهدوء المعتدل بالتمام، والعدوانية الضرورية. ويجد هذا الموضوع أصله في طباق مدائح «الهدوء الإلهي» العزيز على ‹بنداروس› (النشيد الثامن [في مدح أبطال الألعاب الرياضية])، أو على خلاف ذلك، في الأعمال (**بونويي**) التي تمكن من الخلود (ذاك هو موضوع الخرافة الحكمية لـ‹بروديكوس›، والتي تظهر ‹هرقل› في مفترق الطرق، كسينوفون، **المخلفات التذكارية II**)، وأيضا في النقاش بين ‹زيتوس› وأمفيون، في تراجيديا ‹أوريبيدس›، ‹**أنتيوبيا**›. يعطي ‹ثوكوديدس› للتناقض بعدا سياسيا: فحسب ما يقوله الكورنثيون عن الأثينيين (I، 70)، لقد أخذت أثينا بكاملها لجهتها القيم البطولية، في حين يتميز طبع الإسبارطيين بالحذر، والتمهل والاستقرار. وهذه الثنائية هي التي توفر مادة التربية الأولى في محاورة **الجمهورية** (410 ب ـ 412 ب). إنه يكون على التربية أن تؤثر على الطاقة الخاصة بالغضب (**تيموييايديس**)، وعلى ليونة الطبع الذي يطمح إلى العلم (**فيلوسوفوس**) بفضل تقدير مناسب من الرياضة و«الموسيقى»: يكون عليها تلطيف أحدهما، وحماية الآخر بمنعه من الاسترخاء. وإن تلطيف الاندفاع الوحشي، وإعطاء شدة وقوة للرغبة في التعلم، معناه تمدين الحيوان الإنساني. يبقى المنزعان متضادين مع ذلك، ولا يتم تجاوز تعارضهما، في محاورة **الجمهورية**، إلا بصورة طبيعية في تلك الاستثناءات التي توجد في الواقع، والتي تتمثل في الفلاسفة (وكلاب السلالة الجيدة). ولكن لا يمكن أن نعول، لا على تحالف طبيعي هو استثنائي إلى درجة أنه يكون غير محتمل، ولا على التربية التي يقتصر نفوذها على تحويل منزع طبيعي، إلى فضيلة.

ليس العمل التربوي إلا شرطا، وتطرح المسألة من جديد في محاورة **السياسي**، وذلك عند النقطة التي توقف عندها بالذات، تحليل محاورة **الجمهورية**. قبل أن يستطيع السياسي حياكة نسيج المدينة، تكون «الندافة» لازمة، وذلك لأجل إقصاء غير القابلين للتربية، والذين لا علاج لهم، حيث لا يمارس الحرفي الجيد عمله على مواد فاسدة، يجب على التربية بعد ذلك، أن تقوم بفتل الخيوط

لتليين تصلب بعضها، و[222] لتقوية ليونة الأخرى، حتى يستطيع السياسي أن يعين لها مكانها، في السدى أو في اللحمة. ولكن حتى وإن افترضنا أن **البايديا** [التربية] تكون قد قامت بعملها، وأن المدينة لن تكون متركبة من غير كائنات بشرية متمدنة، فلن يسود التوافق فيها بالضرورة: إن السياسة تجد صنفا آخر من التقسيم الطبيعي، هو هذه المرة تقسيم بحسب المعنى الماهوي، بين فضيلتين هما الشجاعة والاعتدال (306 ب - 309 ب). وإن مجرد كون الفضيلة تكون فضيلة، لا يجعلها تضمن التوافق التلقائي مع جميع الفضائل الأخرى. لا تعكس العدائية التي بين الفضيلتين، ثنائية النزعات فحسب، وإنما كذلك الثنائية الأكثر جذرية التي تكلمت عنها الأسطورة: إن الشجاع يعرف في أي عهد هو يعيش، ولكنه يخطئ في كونه ينسى الآخر؛ وتوجد لدى المعتدل سذاجة الاعتقاد في كونه لا يزال في عهد «كرونوس»، ولكنه بصنيعه هذا، يستحضر خضوعه للإلهي. ويتمثل المشكل بالنسبة إلى السياسي، في أن النزعة السلمية أو الملائكية للبعض، هي مطابقة للطبيعة، وذلك بنفس قدر الواقعية السياسية التي لدى الآخرين. إن كل واحدة منهما هي مطابقة للطبيعة، ولكنها تكون متعارضة كذلك مع وجود المدينة.

يجب على السياسي أن يؤسس توافقا بشأن القيمة المتساوية لهذه الفضائل، ذلك أن تضادها هو المشكل الأساسي أمام عمله: كيف نمنع فرقا طبيعيا، من أن يأخذ الشكل المدني للإقصاء؟ يوجد بالفعل، ميل تلقائي للمماهاة بين الشبيه والصديق والجميل، وبالتالي ما هو خير، ووضعه في طائفة، والمختلف والعدو والقبيح، وبالتالي الشر، ووضعه في طائفة أخرى: يصبح انجذاب الشبيه إلى الشبيه، قاعدة حصرية في الحكم، وهو ما يقوض الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة. ويتعضد الخطأ السياسي بخطإ منطقي: يعتبر كل نوع نفسه الجنس، ويعتقد الأفراد خطأ، أن الجنس لا يمكن أن يحتوي إلا على التماثلات، وليس على الفروقات، وبكل تأكيد، ليس على ذلك الاختلاف الأقصى الذي هو التضاد. لقد تم التنبيه إلى هذا الخطإ منذ محاورة **هيبياس الأكبر** (301أ وما بعدها)، ضد «هيبياس»، ذلك المدافع عن الصداقة الطبيعة بحسب التشابه، وعن الطبيعة المشتركة لكل الجنس البشري (**بروتاغوراس**، 337 ج - د). لا يمكن أن تكون الصداقة بين المواطنين طبيعية، ذلك أن كل فضيلة من

الفضيلتين، تزعم أنها هي كل الفضيلة، لتمزق هكذا الكلية التي هي قسم منها (إن الوحدة السياسية للفضيلة تأخذ حتما شكل كلية، وليس حل محاورة **فيدون** صالحا لغير الفلاسفة، انظر ص.ص. 205 ـ 207). يكون التضاد تضاد صراع بين الغايات، والحال أن لا السلم ولا الحرب هما غايتان في ذاتهما. ولكن لا واحد من الفريقين ـ لنقل فريق النسور وفريق الحمائم ـ يحقق النجاة بدون الآخر. إن العمل السياسي هو الوحيد القادر على إنجاز ما اعتبرته محاورة **ليسيس** (213 ب) أمرا محالا، وهو جعل ما يكون عدوا، يصير صديقا. كان «سقراط» قد قام مع هذا، بوضع مبدإ في تلك المحاورة، وهو يستحضره هنا، وهو أن الشبيه والضد لا يكونان «أصدقاء» لمجرد أن يكونا شبيها أو ضدا، فليست الصداقة جاذبية آلية. يقدم الأثيني حلا للمشكل الذي كان قد بقي دون حل، في محاورة **ليسيس**، على النحو التالي: يكون أصدقاء، المتشابهون [223] الذين يكون لهم كهدف مشترك، الزيادة في امتيازهم، والأضداد الذين يكونون متكاملين على نحو يجد فيه كل واحد منهم، مصلحته (**النواميس**، 837 أ ـ و). يجب أن يستعمل العلم الملكي بالتالي، رابطة إنسانية ـ تزويج الشجعان بالمعتدلين والعكس بالعكس ـ وبصورة أكثر جدية، أن يستعمل رابطة إلهية، وذلك بالتصرف بواسطة آراء صحيحة بعد جعلها ثابتة. سيتمثل أثر صحة الرأي، في تلطيف الشجاع الذي سيحارب من أجل قضية يعتبرها عادلة، وفي جعل المعتدل يمتلك الشجاعة الكافية للدفاع عن آرائه. يعرف الرجل الملكي أن الفعل السياسي يكون فعلا في الرأي، وفعلا بواسطته، وأنه يكون فرضا لتقييمات اجتماعية مشتركة، وذلك بربط المواطنين بواسطة «القسم الخالد من أرواحهم». لا يتذكر المحكومون الجانب الخالد من أرواحهم إلا إذا ما كان الحاكم قادرا على إقناعهم بأن هذا الجانب موجود فيهم، حتى يكونوا قادرين تبعا لذلك، على أن يعترفوا بوجود قرابة إلهية (وليس من جهة الجنس فقط)، تربطهم بكل من يمتلك جانبا مماثلا.

إذا كانت الطبيعة الإنسانية والفضيلة، تمثلان مبدأين للمواجهة وليس للوحدة، فإنه لا يوجد أساس طبيعي أو أخلاقي للوحدة السياسية، وإن أساسها القانوني هو لازم ولكنه يكون غير كاف. ويكون الأساس الوحيد الصلب لهذه الوحدة، هو الرأي الصحيح المشترك بخصوص القيم، والذي يعوض

التجانس الطبيعي الحصري، بالاعتقاد في قرابة فوق طبيعية. لا يمكن أن يفعل العمل السياسي فعله، إلا في طبيعة تكون قادرة على أن تتعالى على ذاتها مرتين، على النحو التالي: أن تتربى على الفضيلة، وأن تعتقد في وجود جانبها الإلهي. يستطيع السياسي الصالح هكذا، أن يفرض على الأضداد تعايشا يتأسس على الاعتقاد في انتمائها المشترك إلى جنس، لا يكون إنسانيا إلا بمقدار ما يكون أكثر من إنساني.

العلم السياسي (السياسي)

لكن ما يكون السياسي الصالح؟ حسب «الموجة الثانية» لمحاورة **الجمهورية**، لا يمكن أن ترى المدينة المتناغمة بالتمام، والمطابقة للنموذج المرسوم «في الكلام»، النور إلا بشرط أن يحكم الفلاسفة، أو أن يصبح الحكام فلاسفة. يقع التذكير بهذا الشرط نفسه، في محاورة **السياسي** وفي محاورة **النواميس** أيضا، أين يكون وجود «الطاغية الصالح» الوسيلة الأقرب (ولكن ضعيفة الاحتمال)، لإقامة مدينة عادلة. ومهما كانت أوجه المشروع الأفلاطوني، فإنه يبقى مشروعا ثوريا بأتم معنى الكلمة، وذلك لأنه يفترض التهديم الكامل للنظام، أو بالأحرى، للفوضى القائمة. يتأسس حق الفلاسفة في الحكم، على علمهم الجدلي، وعلى معرفتهم بالخير، وهو ما يجعلهم قادرين على ترسيم أكبر قدر ممكن من المعقولية في المدينة. تبدل محاورة **السياسي** بصورة طفيفة، أطروحة محاورة **الجمهورية** بقبولها الفصل بين العلم والسلطة - يمكن أن تكون المدينة محكومة بصورة جيدة، إذا كان إلى جانب «الأمير» مستشار حكيم. ليس مع ذلك أكثر صحة أن نقول، بأن ‹أفلاطون›، والذي قد أصبح [224] في أواخر حياته، أكثر واقعية، قد قطع مع المثل الأعلى لمحاورة **الجمهورية**، من أن نقول بأنه يجب أن يكون لكل سياسي صالح، طبع فلسفي، وأن الجنسين [الفيلسوف والسياسي] لا يمثلان سوى جنس واحد. يرتبط الأمر كله بالمصدر الذي يستمد منه السياسي إلهامه: إذا ما كان من الواقعات «الإلهية»، فسيكون فيلسوفا؛ وإن كان من مستشار، فسيكون هذا الأخير عندئذ، هو الذي يكون السياسي الحقيقي، في حين لن يكون الحاكم كذلك، إلا من جهة الواقع، وبالنسبة إلى المدة التي سيمارس خلالها وظائفه بواسطة علم يبقى «غريبا» بالنسبة إليه.

ما هي طبيعة هذا العلم؟ إنه علم نظري وليس عمليا، ولكنه يختلف عن العلوم «النقدية» التي تكون غايتها الوحيدة هي معرفة مواضيعها: إن العلم السياسي هو علم توجيهي (**السياسي**، 258 د ـ 260 ب). ومثل المهندس، الذي يطبق معارفه الرياضية في تشييد البنايات، والذي يولي عناية للنتائج، ولكنه يوجه العمال دون أن يبني شيئا بيديه، لا يفعل السياسي شيئا بنفسه، وإنما يصدر الأوامر لمن لهم المقدرة على الفعل. يمتلك السياسي العلم الوحيد الذي يوجه ذاته بذاته، لأنه «يعلم متى يكون أو لا يكون، من المناسب الشروع والانطلاق، في الأشغال الأكثر أهمية التي تخص المدن، في حين تفعل العلوم الأخرى ما تؤمر به». هذه العلوم الأخرى، هي علوم مساعدي السياسي، مثل: المربي والخطيب والقاضي والعسكري، والذين يقوم العلم الملكي بتعديل قراراتهم، وممارساتهم الخاصة، مترئسا هكذا جميع الأنشطة الهامة في المدينة. لا يجب أن يكتفي السياسي بإعطاء الدفع، بل ينبغي عليه أيضا، أن يراقب التنفيذ، وأن يصون عمله من التدهور والتلف اللذين يتهددان كل واقع في هذا العالم. يحكم العلم السياسي دون أن يترك أي ممارسة لها أبعاد عامة، تخرج عن السلطة السياسية، وهو يشمل بالعناية جميع سكان المدينة، وذلك بألا يسمح لأي منهم بالتصرف خارج إطار القوانين.

الأنظمة السياسية

إن العلم، سواء كان خاصا بالفلاسفة ـ الحكام، وبالسياسيين الصالحين، أو بأعضاء المجمع الليلي لمحاورة **النواميس**، هو ما يكون إذن، الأساس الوحيد للنظام الصالح. ولا يوجد إلا نظام واحد فقط، يكون كذلك، وذلك حسب المبدإ الذي لا توجد، تبعا له، إلا صورة جيدة واحدة من النموذج، ولكن يوجد العديد من الصور المنقوصة بدرجات متفاوتة. عندما يتفحص ‹سقراط› (في الكتاب الثامن، وفي بداية الكتاب التاسع من **الجمهورية**) الأشكال الأخرى من التنظيم السياسي، فهو يقوم بذلك من زاوية النظر إلى انحطاط متنام. حالما تنتهي غلبة حكم العقل، تبعا لخطإ بخصوص «العدد الزواجي» والزيجات، وهو الخطأ الذي سيجعل أن ولادة الطبائع الفلسفية، لن تكون مضمونة، سيستحوذ على السلطة، وعلى التوالي، كل واحد من الأقسام اللاعقلانية. وينساق ‹سقراط› إلى القيام بتحليل سياسي ـ نفساني يتأسس على

[225] التقسيم الثلاثي للمدينة وللدولة، رابطا في كل مرحلة، بين شكل من النظام وصنف من البشر، بحسب نمطين متوازيين من الانتساب. سيعطي القسم المتشبث بالشرف لسلطته، شكل التيموقراطية، طالما بقي محافظا على بصمة العقل الذي كان من قبل، مساعدا له، وعلى إثر ذلك، عندما يكون قد أصبح في خدمة القسم الجشع إلى المال، فإنه سينجب الأوليغارشيا. وستفسد هذه الأخيرة، متحولة إلى الديمقراطية تلك «الفسيفساء لجميع الأنظمة»، والتي ستشق في النهاية، الطريق إلى الطغيان. ويوافق الضعف التدريجي لسلطة العقل، التأثير المتنامي للمال: كلما تنامت قوة الاقتصاد، كلما تناقصت قوة السلطة السياسية. تترك التركيبة الثلاثية للمدينة مكانها إلى تقسيم إلى طبقتين، طبقة الأثرياء وطبقة الفقراء، والذين تجر صراعاتهم المتزايدة في عنفها، إلى الحكم الوحيد القادر على أن يعيد للمدينة مظهرا مغلوطا من الوحدة، والذي هو الطغيان. يمر الانتقال من الوحدة الحقيقية إلى صورة مشوهة لها ومنحرفة، بمراحل تتميز بأنواع مختلفة من التعدد. تكون أسباب تعاقب مختلف الأنظمة، القوة المتنامية للاقتصاد إلى جانب آليات بنية الرغبة، التي ما إن تضعف قدرة إيروس الفيلسوف، حتى تتحرر وتزدهر بصورة فوضوية، إلى حد أن تضع في السلطة، إيروس الطاغية.

ليس الرهان في محاورة **السياسي**، تحديد مختلف الأنظمة بقدر ما هو استبعاد المعايير التقليدية، وذلك بغية الوصول إلى تصنيف ترتيبي. عادة ما يقبل أن طبيعة النظام، تتبع عدد الحكام (واحد أو كثرة أو الكل)، وأنها تختلف تبعا لكون السلطة تكون مقبولة بصورة حرة من طرف المواطنين، أو مفروضة قهرا، وبحسب ما إذا كانت بيد أشخاص أغنياء أو فقراء، وبحسب ما إذا كانت تمارس بدون قوانين، أو طبقا لها. ولكن معيار العلم هو الوحيد الذي يكون بمقدوره تمييز السياسي عن جوقة منافسيه، وعن الفرقة متعددة الأشكال للسفسطائيين. وفي المقابل، عندما يتم الوصول إلى أنظمة الدرجة الثانية، الحاصلة عن الضرورة (300 ج ـ 303 د)، فإن ترتيبها يجري بحسب معيار العدد، ويكون مبدأ التفريق بين الصالحة والفاسدة، هو خضوعها أو عدم خضوعها للقوانين. وتبعا لذلك، فإن حكم الفرد الذي تكون ممارسته طبقا للقوانين، هو الملكية، إلا أنه بدون قوانين، سيكون الطغيان؛ وعندما يحكم الأغنياء مع مراعاة

القوانين، فهم يشكلون الأرستقراطية، وإذا ما لم يراعوها، الأوليغارشيا؛ أما الديمقراطية، فهي تتضاعف دون أن يتبدل اسمها، بحسب ما إذا أطاع المواطنون القوانين، أم على العكس، خالفوها. يقود احترام أو عدم احترم القوانين، إلى ترتيبين متعاكسين: الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، في الحالة الأولى، والديمقراطية والأوليغارشيا والطغيان، في الحالة الثانية. عندما يجري الأثيني نفس هذا التعداد، نجده يقول بأن الأمر لا يتعلق هاهنا بأنظمة، وإنما بتجمعات يكون فيها [226] قسم من المدينة، مستعبدا من طرف قسم آخر: إن الأمثلة الجيدة على ذلك التي هي أسبارطة وكريت، وهي أنظمة مختلطة، مثلما سيكون ذلك النظام الذي سيتم اقتراحه، والذي يكون خليطا من الملكية والديمقراطية، ويجمع، في ما يتعلق بالمهام العامة، بين المساواة الصارمة بين المواطنين، والمساواة النسبية (**النواميس**، 756 و ـ 758 أ). إن حكم «أفلاطون» على الديمقراطية، لم يكف بتاتا عن أن يكون مزدوجا.

ازدواجية القانون (السياسي، 293 و - 300 ج)

هناك مقطع من محاورة **السياسي**، يطرح مشكل سلطة القانون، ويبدو أنه يتناوله بطريقة متناقضة. يؤكد الغريب أن الصياغة المكتوبة لقوانين قارة، أمر يعني تقويض كل فن، وذلك بمنعه من التطور والاكتمال، ومن التأقلم مع التنوع ومع تبدل الظروف. يقتضي الفن مرونة التفكير (**فرونيسيس**)، وليس التقنين المتصلب. يجب مع ذلك، أن يطالب السياسي الصالح، جميع سكان المدينة، بطاعة القوانين، ويرى «سقراط» الشاب، أنه يكون من المحال، تصور حكم بدون قوانين. يبني «سقراط»، في محاورة **قريطون** (50 أ ـ 54 د)، رفضه الهرب من السجن، على التأنيب الذي يمكن أن توجهه إليه قوانين أثينا: إنها هي التي أنجبته وأطعمته وقامت بتربيته، وهي التي أعطته حقوقا مدنية. لو أنها كانت لا تعجبه، فلقد كان له حرية الذهاب حيث يريد، والحال أن «سقراط» لم يغادر أثينا أبدا، ما عدا لأجل أن يخرج للدفاع عنها، وهو في هذه المدينة، قد جعل أبناءه يعيشون. لقد عاش بالتالي، كامل حياته تحت حماية القوانين الأثينية، وإن عليه تجاهها دينا، لا يمكنه أن يفي به إلا باحترام سلطتها. ليس لديه من اختيار سوى طاعتها، أو إقناعها إن كانت لا تتكلم كما ينبغي. ليست القيمة الذاتية لهذه القوانين محل خلاف، إن المسألة هي مسألة نقض عقد،

ومسألة خلاص ديون. أضف إلى ذلك، أن ليست قوانين أثينا هي الظالمة، وإنما الناس الذين يطبقونها.

لما وضع «أفلاطون» علم الحاكم فوق القوانين، هل كان يدافع، في محاورة **السياسي**، عن «لا شرعية مثالية»، تتقابل مع شرعية لا تكون سوى ما لا نجد أفضل منه؟ إن إخضاع القانون إلى عقل السياسي الصالح، هو أمر يجعله يكون دون شك، وسيلة من وسائل الحكم من بين وسائل أخرى، وليس الرابطة المكونة للمدينة، ومع هذا فلقد كان الغريب واع بأنه من المحال أن تطبق حكمة الحاكم في كل لحظة، على كل حالة خاصة. يكون العقل فوق القوانين، ولكن يكون عليه، لكي يحكم، أن يطالب باحترام القوانين، عندما تكون هذه الأخيرة لسان حال العلم التوجيهي، وليس قرارات حاصلة عن تصويت مجلس من الجهلة. تكون عمومية القانون مبررة، إذا كانت المجموعة التي يطبق عليها متجانسة نسبيا، وكان ممكنا أن تعتبر الفوارق الفردية تافهة، ويكون ثباتها مقبولا في غياب الإنسان الممتاز بالجدارة، ذلك أن ما هو متعارض [227] مع العقل، ليس هو القانون ذاته، وإنما ثباته. في محاورة **السياسي**، لا يكون غياب الإنسان الجدير إلا وقتيا، وهو يجعل من علمه القانون. وفي محاورة **النواميس**، يفترض أن غيابه يكون أمرا نهائيا، ولم يعد يظهر عقله إلا في ديباجات المشرع. وفي كل الأحوال، يجب على السياسي الصالح أن يولي عناية بالقوانين، بسنها وبتحويرها في الإبان، فتطويرها وتكييفها يتبعانه هو دون سواه، ذلك أن الشر الأكبر من الخضوع إلى القوانين الجامدة، سيكون، تبديلها في سبيل تحقيق مصلحة، أو في سبيل إرضاء نزوات البعض.

تقتضي السياسة بالتالي، علما بالقياس، إنها لا توجد إلا إذا ما وجدت أفعال وأقوال يكون العلم مبدأ لها، وليس الصدفة أو الواقعية. يجب أن تجعل الصناعة السياسية، أعمال وأقوال المواطنين مفيدة للمدينة بكاملها، ولن تكون هذه الأخيرة كذلك، إلا إذا كانت موزونة كما يجب. إلا أنه يوجد نوعان من القياس (283 ب ـ 285 ج) : النوع الأول، لا يقيس إلا بواسطة الضد، ـ الأكبر بالإضافة إلى الأصغر، والأكثر حرارة بالإضافة إلى الأبرد، وهكذا...ـ وسيكون ما يعين الحدين، هو وضعهما في علاقة: إن الكبير لن يكون أبدا

الكبير بإطلاق، إنه لن يكون إلا الأكبر بالإضافة إلى ما يكون أصغر. ليس هذا القياس النسبي والكمي، القياس الوحيد الذي يجب على الصنائع أن تستعمله. يجب عليها أن تحدد ما يكون مطلوبا ومواتيا ومناسبا. يكون النوع الثاني من القياس نسبيا أيضا نسبية النوع الأول، بما أنه يجب أن يطبق على أشياء معينة في صيرورة، ولكن يكون له كمرجعية، غاية تتعالى عن كل صيرورة، وهي: الشكل الأفضل الممكن للشيء. ويملأ القياس المعتدل المسافة الفاصلة بين المثل والأشياء المحسوسة. وإن حضوره فيها، هو ما يسمح بقول أن شيئا ما يشارك في مثال ما، وأنه يكون ما يجب أن يكون، وأنه يستحق اسمه. تنشد كل صناعة إنتاج واقعة جيدة المقاس، وإن الصناعة السياسية تنشد ذلك، أكثر من أي صناعة أخرى. يقول الأثيني بأن الإله هو المقياس (**النواميس**، 716و)، وبالتالي، أنه ليس الإنسان، كما كان يريد **بروتاغوراس**. هذا المقياس الإلهي والمتعالي، هو مقياس المثال، وإنما دوما بتوجيه من علمه بالحق، يحكم السياسي الصالح، المدينة.

القانون الجزائي (النواميس، الكتاب التاسع والكتاب العاشر)

هناك صنف محدد من القوانين يجسد مع هذا، الفشل المزدوج للتربية وللمشرع؛ ويتعلق الأمر بالقوانين التي تعاقب الجرائم والمخالفات، التي يرتكبها المواطنون. في الكتاب التاسع من محاورة **النواميس** (860 ج ـ 861 د)، يضع الأثيني كمدخل عام لقانونه الجزائي، ضرورة حل المعضلة التالية: كيف الإبقاء، في نفس الوقت، على ضرورة العقاب المناسب، وعلى المبدإ السقراطي الذي لا يريد أن يتخلى عنه، وهو «أن جميع الأشرار يكونون كذلك بالرغم عن إرادتهم» (انظر ص.ص.: 201 ـ 203)؟ كان القانون الأثيني يعترف منذ «دراكون» (621 ق.م)، بصنفين من [228] جرائم القتل: الجرائم مسبقة الإضمار، وبالتالي المتعمدة، والتي تستحق العقاب، وتلك المرتكبة بدون إضمار، والتي كان يعتبر مرتكبها غير مسؤول. يقر الأثيني هو أيضا، بضرورة إدخال تفريق: على المشرع أن يميز بين الأعمال الإرادية، والأعمال غير الإرادية، وتحديد العقوبة تبعا لذلك، وإلا كان ظالما. ولكن، لو أن كل عمل ظالم ينتج عن جهل وعن خطإ، فبأي شيء سيستحق الخطأ العقاب؟ ينبغي بالتالي، أخذ الأمر بكيفية تجعل أن بعض التصرفات يمكن أن تعتبر غير إرادية، من زاوية

معينــة، ولكن إرادية من زاوية أخرى: إن هذا هو ما يســتجيب له التفريق بين الــضرر والمظلمة. تكون **المظالم**، جميعها ودائما، غير إرادية، ولكن **الأضرار**، في ما يخصها، يمكن أن ترتكب بصورة إرادية أو غير إرادية. لا تكون الأضرار غير الإرادية، المرتكبة بصورة عرضية، في حد ذاتها مظالم؛ وفي المقابل يمكن أن نرتكب مظلمة دون أن نتسبب في أي ضرر يذكر (إن ترقية شخص غير جدير على ســبيل المثال، هي مظلمة وليس مضرة). يلتقــي ‹أفلاطون› هنا، مع ما يقوم القانون الفرنسي الحالي بتمييزه، تحت تســمية الأركان «المادية» و«الأخلاقية» و«القانونية» للمخالفة. يجب أن يتوفر الركن المادي، أي الضرر والخسارة، حتى يتوفر الركن القانوني، أي بعبارة أخرى، كي يقع الفعل تحت طائلة القانون. ولكــن يجب أن يأخذ المشرع بعين الاعتبــار أيضا، الركن الأخلاقي، وهو ما يســميه ‹أفلاطون› **إيثـوس وتروبوس**: أي النية العادلــة أو الظالمة. وتتبع الطبيعة العادلــة أو الظالمة للفعل، فقــط، حالة روح من يقوم به: ســيعتبر نفس الصنيع عادلا، إن ارتكبه شــخص عادل، وســيكون ظالما، إن ارتكبه شخص ظالم. لا يســتطيع العادل، بكل بداهة، أن يتسبب سوى في أضرار غير إرادية، وليس في مظالم؛ أما الظالم فيمكنه أن يسبب أضرارا غير إرادية أو إرادية، ستكون في كلتــا الحالتين، وفي نفس الوقت، مظالم. يمكن بالتالي أن نتحدث عن «مظالم إرادية»، دون أن نخالف المبدأ الســقراطي المذكور، بما أن هذه المظالم لا تعتبر إرادية إلا من جهة كونها تكون أضرارا مضمرة، ولكنها تكون غير إرادية من جهة كونها تصدر عن حالات ظالمة في الروح.

لمن ســتوجه بالتالي تهمة الفعل؟ إلى جشع الرغبة والجشع إلى المال، وإلى فورة الغضب (وهو ما يســمح بتعريف «الجرائم العاطفية»، وهو ابتكار أفلاطوني: لا بد من انتظار ســنة 1789، والمجلس الوطني الدستوري [الفرنسي] لكي يقع قبــول خصوصيتهــا)، وفي الأخير، إلى الجهل. وإذا ما أخذنــا بعين الاعتبار هذه الأســباب، يجب أن يعــني العقاب التربية، أو إعادة تربيــة روح المذنب. ولكن الأمــر لا يبدو، عند قــراءة «البيان الجزائي» للفقــرة 862 ب ـ 863 أ، على هذه الدرجــة من البســاطة. يتمثل المبدأ في أن «ما يمكــن علاجه، يجب أن نعالجه، مع القبول بأن الروح قد ســيطرت عليها الأمــراض». لا يتوجه العقاب بالتالي، إلى جريمــة وقعــت ومضت، ولا تكون الإحالة على المــاضي ذات جدوى، إلا

لأجل ضبط التعويض عن الضرر، وهو تعويض لا يتبع فوق ذلك، القانون الجزائي: إنه معاملة ليس لها من غاية سوى إرجاع الرابطة الاجتماعية [229] (فيليا)، بين المتسبب في الضرر وضحيته. وبما ان الأمر يتعلق بالعقاب، فيجب بالعكس، أن يكون التأكيد على المستقبل. لقد كان ذلك ما سبق وكان ‹بروتاغوراس› يقوله: «إن من يسلط عقابا معقولا، لا يفعل ذلك بسبب ظلم سابق، وذلك لأن لا شيء مما وقع، يمكن أن نجعل كونه لم يقع، ولكن في سبيل المستقبل، لأجل ردعه هو، ومن يشهد هذا العقاب، عن ارتكاب مظلمة أخرى» (**بروتاغوراس**، 324 أ - ج). ويتبنى ‹أفلاطون› صيغة ‹بروتاغوراس›، فليس العقاب انتقاما، وليست غايته تسليط ألم للمجرم، يكون مساو للألم الذي كان قد تسبب فيه. ليس العقاب قصاصا حتى وإن كان لا يمكن أن نعاقب بدون أن نقتص، وبالتالي دون أن نسبب الألم (انظر **غورجياس**، 525 ب). يكون للضحية الحق في التعويض، وإنه سيسكن ذاكرة المجرم كالشبح، حتى يحصل عليه. ويوافق التطهر والمنفى، المفروضين حتى في حال جرائم القتل غير المقصودة، الفكرة الدينية العتيقة بشأن الدنس والقذارة (**مياسما**). ولكن يبقى من المؤكد أن ليست هذه هي الوظيفة الأساسية للعقوبة، ويقدم ‹أفلاطون› حل المشكل الذي لا يزال مشكلا راهنا، بشأن القصد الحقيقي منها، على النحو التالي: ينبغي «أن يجعل القانون الذي يعلم ويردع، ذاك الذي قد ارتكب مظلمة، إما أنه لا يعاود ارتكابها أبدا، وإما أنه لا يعاود ارتكابها إلا بصورة أقل بكثير مما كان يفعل». ماذا يمكن أن يعنيه إذن، كون القانون يعلم؟ هل نحن هنا، إزاء النظرية الأولى للقانون الحديث للجزاء، والذي يقول عنه ميشال فوكولت بأنه «لم يعد يدعي أنه يعاقب الجرائم؛ إنه يدعي إعادة تأهيل المنحرفين»؟ لا يتعلق الأمر بتاتا [لدى ‹أفلاطون›] بإعادة التأهيل: إن القانون يجعل المذنب يعي بخطئه، ويبين العقاب بطريقة قاسية، حقيقة ذلك الرأي الصحيح المتمثل في كون العدالة تكون هي المجدية، وليس الظلم. ولكن الأثيني لا يعتقد في أوهام زائفة: لن يكون ممكناً أن نجعل المذنب يحب العدالة، ولكن يمكن على الأقل، أن نجعله لا يكرهها. وإن للعقاب، في نهاية الأمر، وظيفة علاجية محدودة للغاية، وهي في حقيقة الأمر، وظيفة ردعية، أكثر منها علاجية.

هنـاك مع هذا، حالة يجب فيها أن يصاحـب دحض الرأي الخاطئ، تطبيق القانـون، إنها حالة جرائـم الكفر. ويكون كافرا ذاك الـذي ينفي وجود الآلهة (الملحد)، أو الذي يقول بحيادها، أو بقابليتها للفساد. ينكر الملحد وجود الـروح «ما تكون عليه، وما تكـون قدرتها»، وينكر ألوهيـة العقل: إنه لا يفعل شيئا سـوى تنظير الخطإ المكون لكل جهل، وإيصاله إلى حده الأقصى. تمثل «ثيولوجيا» الكتاب العاشر، قسـما من القانون الجزائي، وإنه ولئن كان ممكنا أن تبدو بعض الحجج ضعيفة نوعا ما، فإن ذلك يعود إلى كون الهدف منها ليس إثبات طيبـة الآلهة جدليا، ولكن دحض المعتقدات، بطريقة تكون مقنعـة بما فيه الكفاية. يكـون «للكفار الطيبين» أسـباب كافية لتجعلهم كذلك، وذلك نظرا للصورة التي يقدمها الدين التقليدي عن الآلهة، ولكن سـتكون أسـبابهم واهية في البقاء كذلك، إذا ما تم إبلاغهم بدين آخر. أما الملحـدون الأشرار، المتسـترون والمناورون، فهم يسـتحقون ميتتين، وليس ميتة واحدة. ليس الجهل [230] سـببا مثل الأسـباب الأخرى، والدليل على ذلك، أنه ينبغي لعلاجه، إضافة الدحض إلى العقاب، وإضافة الأسـطورة إلى الدحض. وإن أسـطورة الكتاب العاشر، هي عجيبة: لا يوجد فيها حسـاب، وإنما فقط، أن كل روح سـتذهب إلى حيث يجـب عليها أن تذهب، فلـم يعد «أفلاطون» يكلف نفسـه مشقة التمييز بين هذه الحياة الدنيا، وما يحدث بعد الموت. تتوزع الأرواح بصورة آلية، بحسـب مـا تكون، وإن عقابها هو هـذا: أن تكون ما تكـون، وأن تسـتمر في أن تكونه وهي تعرف ذلـك. وثمن ذلك، هو ألا تعرف، إلا بعد فوات الأوان، ما كانت قد فعلت، على وجه الخطإ، بنفسها.

الفضيلـة والسـعادة (الجمهوريـة، الكتـاب الثانـي، 358 ب ـ 367و، الكتاب التاسع، 577 ج ـ 588 أ)

إن القوانين الجزائية هي وسـيلة ـ وهي ليسـت الأفضل ولا شـك ـ لبيان أن السـلوك العـادل يكون أكثر نفعا من السـلوك الظـالم. ولكن عند قـراءة محاورة **الجمهورية** جيدا، نتبين أن تعريـف العدالة ليس غايتها القصوى، وإنما كونه يمثل بالأحرى، وسـيلة لفصلها عـن الظلم، وإثبات قيمتها في حياة البشر. فمحـاورة **الجمهورية**، هي كما لو كانـت «عملية محاكمة» كبرى (كريسيس)، على أن ما كان مدعوا للمحاكمة، هو العدالة ذاتها، وقد وقع

مطالبتها بالمثول أمام خصمها، الظلم، وإن محاكمة العدالة، والبت بشأن قيمتها، والدفاع عنها، لهو مشروع عجيب، وما يزيد المهمة تعقيدا، هو أن الحياة تعتبر أن لا قيمة إلا لما يكون مفيدا بالنسبة إليها، وما تعتبره هي «سعادتها». ليست الصلة بين الفضيلة والسعادة مشكلا، يكون في حد ذاته، مستحيل الحل، ولكنها تمثل المشكل الذي يثير المقاومة الأكبر لدى أغلب الناس. وبالفعل، سيكون كل شخص على استعداد لكي يعترف بالقيمة السامية للعدالة، في حين أن الأمر لن يكون كذلك بتاتا، عندما يتعلق الأمر بالاعتراف بكونها الأكثر فائدة، وبكونها تجعلنا أكثر سعادة.

يميز «غلوكون» أنواعا ثلاثة من الخيرات: بعضها هو طيب في ذاته، وأخرى تكون كذلك في ذاتها وفي نتائجها، وأخرى تكون كذلك في نتائجها فقط. يضع «سقراط» العدالة في النوع الثاني، وهو الأجمل، ولقد قام غلوكون عندئذ، بدور المدافع عن الشيطان، فمجد فوائد الحياة الظالمة، وصور آلام الإنسان العادل. ويعارضه «أديمانتس»: وهو يقوم في أول الأمر، برواية مقال الذين يقومون بمدح العدالة من أجل السمعة الطيبة التي تتسبب فيها («هوميروس» و«هزيود»)، أو من أجل الوليمة والشراب الأزليين اللذين يكونان جزاء لها في الحياة الأخرى (موسايوس). ليست العدالة، بالنسبة إلى هؤلاء الشعراء، بالتالي، طيبة في حد ذاتها، وإنما من أجل نتائجها. وهناك مع هذا، البعض من الخواص ومن الشعراء، من لهم مقال آخر: إنهم يعترفون بأن العدالة هي شيء جميل، ولكنهم يعتبرونها شاقة وعسيرة، وهو ما يدفعهم إلى الاعتقاد بأن الظلم ليس عيبا إلا في نظر الرأي العام والقانون، وأنه يمنح منافع عديدة، ولذات كثيرة؛ لقد تم هكذا، [231] إضافة خانة جديدة إلى تصنيف غلوكون: يمكن أن نرغب في شيء يكون ظلما، وذلك فقط، من أجل المنافع التي يحققها لنا، وذلك حتى وإن كنا نعتبره مذموما. تدافع هذه النسخة من أطروحة «تراسياخوس»، عن كون العدالة تسبب، من جهة ذاتها، الشقاء، وأن الظلم وحده يكون مربحا. وزيادة على هذا، يوهم الرهبان المتجولون (الأرفيون)، والذين يبيعون التوبات، بأن الآلهة ذاتها، يمكن رشوتها، وبالتالي حتى هي، لا تكون قضاة عادلين. لقد وفر «أديمانتس» وغلوكون هكذا، مكونات القضية، ولقد عرضا ما يشبه جردا للآراء الشائعة بخصوص سعادة أو شقاء،

كل من العادل ومن الظالم. والحال أنه إذا ما أردنا أن نكون سعداء، حسب خلاصة «أديانتس»، فليس هناك وسيلة أخرى غير الاختيار من بين هذه المقالات. إنهم شعراء ضد شعراء، ولكن لا هؤلاء ولا أولئك برهنوا على كبير خيال: إن جميع العقوبات، وجميع المكافآت المتخيلة بالنسبة إلى العادلين وبالنسبة إلى الظالمين، تكون هي نفسها تماما، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى التمثل الخاص بالسعادة وبالشقاء. هل هناك عندئذ سبب ما لاختيار العدالة؟

هل إن مسألة فوائد العدالة هي مماثلة لمسألة معرفة هل إنها تحقق السعادة؟ عند النظر إلى تلك الفوائد التي تم تعدادها في الكتاب العاشر (612 أ ـ 614 أ)، من طرف هؤلاء ومن طرف أولئك، ومن طرف «سقراط» نفسه، لا بد أن نفهم «بالفوائد»، المنافع المادية الخارجية [الموضوعية]، في حين أن السعادة، التي هي مستقلة عنها، من المفروض أن تكون حالة معينة لكامل الروح. نجد أنفسنا عندئذ إزاء تصورين للسعادة: تصور عامي، تكون السعادة بالنسبة إليه هي حيازة عدد ما من الفوائد، وتصور «فلسفي»، يجعلها تكون باطنية، ويجعل منها هيئة تكون للروح. لو أن عبارة «سعيد» تعني امتلاك روح منظمة، يقوم فيها كل قسم بعمل ما يجب أن يعمله، فسيكون الربط بين العدالة والسعادة ربطا تحليليا: إن اعتبار أن شخصا ما هو سعيد، هو اعتبار أن روحه تكون عادلة (وهو أمر حظوظه ضعيفة لكي يقنع أغلب الناس). ويبدو مع هذا، أن «سقراط»، بوضعه العدالة في النوع الثاني من الأشياء الطيبة، يتصور أن السعادة، تكون على الأرجح منفعة تحصل عن العدالة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ربطهما ببعضهما يكون تركيبيا، وهو ما يقدم بشأنه «سقراط»، في الكتاب التاسع، ثلاثة براهين مختلفة. يعمل البرهان الأول (576 ب ـ 550 ج) عكسيا: إنه يثبت أن الإنسان الطاغية يكون الأكثر شقاء. يكون جليا للجميع، أن المدينة ضحية الطغيان، تكون الأكثر شقاء، ولكن هذا لا يمنع إمكان أن يتمنى كل شخص، أن يكون طاغية. ينبغي بالتالي تحقيق الإقناع بأن روح الطاغية، هي روح تكون ضحية لطغيان قسمها الأكثر رداءة والأكثر جنونا، وذلك لكونها تكون دوما غير راضية، وفريسة للخوف على الدوام. وإذا ما حدث أن كان لإنسان طاغية، سوء الطالع بأن يمتلك سلطة في المدينة، فستكون منزلته أسوأ بكثير: إنه يصبح عبدا لبعض عبيده الذين

يكون عليه أن يلاطفهم حتى يجعل منهم حلفاء له، وإنه يكون السجين الأول للمدينـة، التي يكون قد جعل منها سجنا كبيرا. كيف أن الإقرار، بهذه الطريقة المؤثرة، بكون الطاغية يكون [232] الأكثر شقاء، يبرهن على سعادة العادل؟ يصلح هذا بالخصوص، لاستبعاد صورة معينة للقدرة: أن يكون لنا الوسيلة للاستحواذ على كل ما نشتهي، وأن نحيا حياة لا تجد الرغبة فيها أي عائق، تلك هي تصورات مشتركة وملحة، بشأن القدرة الكلية التي نعتبر أنها ستكون كفيلة بأن تحقق لنا السعادة. وما بقيت هذه الصور فينا، فإننا سنعتقد لا محالة، بأن من يكون الأكثر ظلما، يكون الأكثر سعادة. يعتقد «سقراط»، أنـه، لأجل البرهنة على أن العادل هو من يكون الأكثر سعادة، يكون من الضروري إضافة حجتين، إحداهما تسند إلى الفيلسوف تجربة اللذات الأكثر اتساعا، وتؤكد الثانية، أنه يشعر بلذات أكثر واقعية. ولقد تم خلال هذين البرهتين، إثبات أن الحكم الحقيقي الوحيد على الحياة الإنسانية، وأولا وبالذات، على حياته الخاصة، هو الفيلسوف، وأن الأكثر عدلا يكون أيضا هو، وأن من يشعر بأكبر كمية وبأفضل نوعية من اللذات، إنما يكون أيضا هو كذلك. والحال أنه لو فرضنا أنه ينجح في إقناع أولئك الذين ليسوا فلاسفة، فلن يستطيع هؤلاء أبدا، أن يفهموا حقا ما يقال لهم. لماذا نحاول إقناعهم إذن؟ لأجل جعل الفلسفة تتخلص من القدح في قيمتها، والذي هي، حسب الكتاب السادس، «محاطة به حاليا». يجب عليها، لأجل ذلك، أن تعطي عن ذاتها رأيا صحيحا، أو صورة حسنة، على الأقل، حيث أن المظلمة الأكبر المرتكبة من طرف المدن الموجودة، هي المظلمة التي ترتكبها ضد الفلاسفة، أي بعبارة أخرى، ضد أكثر الناس عدلا. إن إعطاء العدالة حقها هو إذن، إعطاء الفلسفة حقها. لا توجد عدالة حقيقية في المدينة أو في الروح، إن لم يكن للفلسفة فيهما، مكانها الحقيقي.

لا تنجر جميع المآسي التي يمكن أن تصيب الإنسان العادل، عن كونه يكون عادلا، وإنما عن ظلم الآخرين ـ لا يمكن أن يكون للعدالة إلا نتائج محمودة؛ وتحصل سعادة الإنسان العادل عن التركيبة الجيدة لروحه ولنظام حياته الجيد: إن السعادة هي متعة النظام العادل. إنها ذلك الرضى الذي لا ينقطع، والذي تحققه طريقة معينة في الحياة، ولكنه لا يختلط معها، وهي لا تتميز عما

يسمى لذة، إلا بوحدتها واستمرارها. وبلغة «كانط»: «إن متعة الحياة المرافقة للوجود بدون انقطاع، هي السعادة». يقول «سقراط» محاورة **فيلابس**، بأن لا أحد يمكن أن يقبل بحياة دون لذة: إن الإقرار بذلك ليس تعبيرا عن أطروحة مذهب المتعة، إنه معاينة لكون السعادة تتمثل بالنسبة إلى الحي، في الاستمتاع بالحياة. ولا يقدح «أفلاطون» في ذلك أبدا، ولكنه يتساءل عن الشكل الذي يجب أن تكون عليه الحياة، حتى يكون بإمكاننا أن نستمتع بها بحق.

الفن والمدينة

الميميسيس (الجمهورية، الكتب: الثاني والثالث والعاشر)

يفسر الدور الأساسي للشعراء في تمثل السعادة والشقاء، الأهمية المحيرة، للوهلة الأولى، المسندة [233] من طرف «أفلاطون»، لنقد الشعر والشعراء. ويمثل الهجوم الذي يشنه على طول كتب ثلاثة من محاورة **الجمهورية**، النقطة التي قد يحس عندها كل معجب «بأفلاطون»، بأن هذا الأخير قد خانه؛ إنه يمثل نبعا لا يجف لانتقادات «الرقابة» التي يزعم القيام بها، ويبدو أن هذا الهجوم، يمثل الحجة غير القابلة للدحض عن «كليانيته». وإنه مدهش فعلا، أن نرى هذا الذي يروى عنه أنه قد يكون نظم في بداية حياته تراجيديات («ديوجينس اللايرسي»، الكتاب الثالث، 5)، والذي يقر بكونه يتأثر بالسحر الذي يحدثه الشعر «القادر على تحريك العواطف الأفضل فينا» (**الجمهورية**، 605 ج)، يبدو كمن يرجع الشعر إلى مضامينه، ويبدي هذا القدر القليل من الإحساس الجمالي. ومع هذا، فلقد أقر «سقراط»، في محاورة **الدفاع**، كما في محاورة **إيون**، بأن الشعراء يستطيعون، متى كانوا ملهمين، أن يقولوا أشياء جميلة كثيرة، وفي محاورة **فايدروس**، بأن الوسواس الشعري يمثل قسما من الوساوس الإلهية. وعلاوة على هذا، لا يمكن أن تستغني المدينة عن الشعراء، بما أن الشعر هو القسم الرئيسي في التربية الأولى: تعد الأشعار، إذا ما كانت جميلة، أرواح صغار السن لعمل العقل فيهم (**الجمهورية**، 401 أ ـ 402 أ). وحتى في الكتاب العاشر، الذي تشتد فيه اللهجة، وبالرغم من الخصومة القائمة منذ زمن بعيد بين الفلسفة والشعر، يبقى الباب منفرجا: إذا ما استطاع الشعر «المحاكي» أن يبرهن أن له

مكانه في مدينة منظمة بصورة حسنة، «فإننا سنعيده إليها بصدر رحب، ذلك أننا واعون بالسحر الذي يمارسه علينا» (607 ب).

ولكن هذا لا يلطف شدة الإدانة إلا قليلا، وهو لا يبرئ «أفلاطون» من جرم ممارسة الرقابة. لا بد مع هذا، أن ندرك أن «أفلاطون» لا يهاجم هنا الشعر والثقافة الفنية عموما، من جهة ذاتها هي، وإنما من جهة آثارها: إن القوة النفسانية للأعمال الفنية، تخفي خطرا أخلاقيا وسياسيا عظيما. ويعود ذلك إلى أنه إن كان يوجد فرق طبيعي بين المؤهلات، وإن كانت وجهة الرغبة محددة في كل شخص منذ الولادة، فإن الروح الإنسانية ستكون، داخل هذه الحدود، طيعة؛ إنها تأخذ شكل ما نصبه فيها، وهذا على الأرجح، كلما كانت أصغر، على أنه من هذا جاءت أهمية القصص التي تروى للأطفال. إن المحاكاة هي محايثة للنفس الإنسانية، وإن كل واحد يصبح ما يحاكي. والحال أن جميع الفنون، حتى الهندسة المعمارية، وحتى الموسيقى (حسب نظرية ترجع إلى لاسوس الهرميوني ومتبعة من طرف «دامون»)، هي تمظهرات للطبع (إيتوس)، إنها تنتج صورا (كلامية، ومسموعة أو مرئية) للأعمال والانفعالات الإنسانية؛ وإن الخصال أو العيوب الداخلية، تتجلى فيها، وهي ستنطبع في طباع الذين يتقبلونها (401 أ - د). وتعبر المقارنة اللطيفة لمحاورة **إيون** (533 د - 534 و)، بين هذا التواصل، والتواصل الذي يحدث بين سلسلة من الحلقات الممغنطة، عن قوة ما يبث. لكل عمل فني القدرة على أن يفرض بصورة ماكرة، مواقف ومشاعر وتصورات دينية وأخلاقية، وأن يساهم هكذا في تكوين الناس والقيم. يعيب «أفلاطون» على «هوميروس»، وعلى جميع الشعراء، كونهم يروون بخصوص [234] الآلهة والناس قصصا «مليئة صخبا وغضبا»، هي قصص تعج بالقسوة والكذب والقتل، وارتكاب المحارم والزنا، والغيرة والشر. وسواء أهاج الشعراء السخط والشفقة إزاء مصائب البشر، أم على العكس، أثاروا رغبة الشعور بأحاسيس السعادة ومشاعر فرح مماثلة لما يمثلونه، فإنهم يستعينون بالجوانب غير العقلانية من الروح. يؤثر الشعر في الروح، وهو يلغي كل مسافة، إنه لا يجعلنا نفكر، وهو لا يستعين بالعقل. وما يكون الأكثر خطورة، هو أنه يفرض صورة للسعادة تتكون حصرا من الحظوة الاجتماعية، ومن المتع المتأتية من المنافع المادية. فليس «أفلاطون»، وإنما معاصروه، هم من يعتبر

أشعار «هوميروس»، كما لو كانت موسوعة تحتوي على كثرة من المعلومات التقنية، وعلى متن ثيولوجي، وبصورة خاصة، على مجموعة نماذج للسلوك العام والخاص. ليس «أفلاطون» من يرجع الشعر إلى عنف مضامينه ـ وهي روايات لأفعال مضحكة أو مأساوية، ورسوم لعواطف غير معقولة ـ وإنما المستمعون إليه، ومشاهدوه، هم الذين يدركونه على هذا النحو. عندما يخضع الفنانون لحكم الجمهور، وعندما يجعلون من نوع المتعة المرجو منهم، معيارا، فهم ينصبون سلطة «المسرح قراطية» [حكم المسرح]، وينشرون فكرة أن الجميع يفهمون كل شيء (**النواميس**، 701 أ).

تتخذ الميميسيس معنى مغايرا، ضمن التصنيف الأسلوبي للكتاب الثالث، الذي تعين العبارة فيه نوعا من الشعر، أو عندما تنطبق على عمل الممثل أو راوي الملحمات، أو أيضا على عمل الكاتب، أو أخيرا، على حالة المتفرج الذي يتماهى مع الشخصيات الممثلة. إن ترجمة **الميميسيس** بالمحاكاة دوما، ستكون إذن تحريفا. يبدو مع هذا، أن التماثل المقام في الكتاب العاشر، بين الشعر والرسم، وذلك المقام بين الصورة المرسومة والانعكاس البسيط على صفحة المرآة (والذي يبدو أنه ينزع عن الرسام أي كفاءة تقنية، وأي فعل خلاق، بل وأي إلهام)، يسيران في اتجاه فهم للفن على أنه يكون نسخة بسيطة للواقع. يعطي النص الذي يميز بين الأسرة الثلاثة: السرير الذي يزرعه على شكل **إيديا** [مثال] إله بستاني(**فوتورغوس**)، وذاك الذي يصنعه، تبعا لهذا النموذج، الحرفي النجار، وذاك الذي يمثله الرسام، لمنتجات **الميميسيس**، دون أي شك، وضع مجرد نسخ مشوهة (596 أ ـ 602 ب). ولكن عندما يمثل الفنان سريرا، كما عندما يمثل إلها، فهو لا يحاكي أي واقع مرئي أو غير مرئي، إنه يمثل الرأي الذي له بشأنه، أو الإحساس الذي يشعر به أمامه: إنه يمثل الظاهر كما يظهر له، إنه «يصنع أخاييل بواسطة الأخاييل» (**الجمهورية**، 605 ج). لا تتبع المقارنة بين اللوحات وصور المرآة بالتالي، أي نظرية في الإسطتيقا، تجعل من الفن محاكاة بسيطة (وهو ما سيكون قليل الاحتمال بالنظر إلى الإعجاب المعلن في **النواميس** بالفن التجريدي عند المصريين)،[235] ولكنها تكشف عن الابتعاد عن الواقع الحقيقي، وبالتالي عن استحالة إسناد أدنى فهم للواقع، يقوم به هذا النوع من الصور. تتضمن كل صورة وجهة نظر لا تكون مسألة

تقنية صرفة، ولكنها تكون، في نهاية الأمر، مسألة أخلاقية. وفي هذا، تكون **الميميسيس** خطيرة، ليس لكونها تكون «محاكاة»، وإنما لأنها تكون تعبيرا. إن «أفلاطون»، من خلال رفضه للشعر، إنما يرفض ثقافة عصره بكاملها. عن أي نظرة تمثل هذه الثقافة تعبيرا؟ ما الذي يطبع وحدة تنوع مظاهرها؟ ليست الثقافة الهيلينية ظاهرة عرضية، ولا يمكن تحليلها بتصفيف جملة من الشروط المادية والاجتماعية. ولو أن الإغريق قد جعلوا من الشعراء، ومن الفنانين بصورة عامة، مربين لهم، فلماذا فعلوا ذلك؟ ما هو نوع الحقيقة بشأن العالم، وبشأن أنفسهم، التي يعبر عنها الفن، والتي تحدد هويتهم؟

النظرة التراجيدية

يصدر كل فن عن عاطفتين أساسيتين، هما: التمسك المفرط بالحياة، والكره الذي لا يمكن التغلب عليه، للألم وللموت؛ ويقوم كل فن، في نفس الوقت، بتمثيلهما وبتكثيفهما وبتبليغهما. وتلك هي خاصية الشعر المحاكي بامتياز، وهو الذي «يصور أشخاصا وهم ينجزون أعمالا مجبرين عليها أو بإرادتهم، والتي يظنون، تبعا لها، أنفسهم سعداء أو أشقياء؛ وإنهم كلما قاموا بها، يغتمون أو يسرون» (**الجمهورية**، 603 ج). وما يكون مصورا ليس في الحقيقة، الأفعال، بقدر ما هو الأخطاء في التقييم (بخصوص طبيعة السعادة والشقاء) والأهواء، وبصفة خاصة، الألم والفرح اللذين يكونان منبع الأفعال والأخطاء في نفس الوقت. يصدر الشعر التراجيدي عن الطاقة الشعورية **للتيموس**، أي عن جموح الحياة وعمائها، وإنه على **التيموس** يؤثر أيضا. عن طريق الشعر «تصبح أهواء الآخرين بالضرورة أهواءنا»، جميع الأهواء، بواسطة العنف المعدي لحياة غير متحكم فيها. والحال أن كل شعر، يكون في قراره تراجيديا، ويظهر بوضوح في محاورة **فيلابس** (48 أ - 50 ب)، أن الكوميديا هي نوع من التراجيديا، وأن التراجيديا هي الحياة محرومة من كل بعد متعال، وقد جعلت من ذاتها القيمة القصوى. تلك هي الحقيقة التي يضعها «هوميروس»، أكبر التراجيديين، على لسان «آخيل» الشجاع: «إنني سأحب أن أخدم كراعي أبقار، مزارعا معدما، لن يكون له شيء يذكر، أكثر من أن أحكم هؤلاء الموتى، كل هذا الشعب الهامد» (**الأوذسة**، الكتاب الحادي عشر، 489 - 490). إن الحقيقة التي يعلمها الفن، هي حقيقة تراجيدية. وموضوع الرهان هو النظرة التراجيدية

للعالم، وهي نظرة واقعية خالصة، لا تكون فيها الآلهة إلهية، ولا يقوم فيها الأبطال بغير البلوغ إلى الذروة بالأهواء الإنسانية، وبالجهل الإنساني. فلئن كانت الفوضى موجودة، ولئن كانت الأشياء لا [236] تكف عن التلاشي، والبشر عن العذاب وعن الموت، فليس هناك مع ذلك، أي سبب لأخذ ذلك مأخذ المأساة، والسخط بسبب ذلك، وتصديق الشعراء. ينبغي، على العكس، عدم أخذ ما لا يستحق، وما ليس سوى لعب، مأخذ الجد.

ليست النظرة التراجيدية خاصة بالتراجيديا وحسب؛ فكل وجهة نظر تحكم، بدون بعد كاف وبدون ترفع، بأن الحياة الإنسانية جديرة «بالاهتمام الأكبر»، تكون تراجيدية: «إن الشؤون الإنسانية لا تستحق، بكل تأكيد، أن نحملها على محمل الجد؛ ومع هذا، فنحن مجبرون على أن نحملها على محمل الجد، وذاك هو سوء طالعنا» (**النواميس**، 803 ب). وإن إيلاءها أهمية يكون، رغم كل شيء، ما يفعله المشرع. عندما يعلن الأثيني أنه صاحب أكثر التراجيديات جمالا، ينبغي أن نفهم أن الأمر يتعلق بتراجيديا بريئة من كل ما هو مأساوي. إن التراجيديا «الأفضل والأجمل» (817 ب)، هي تمثيل للحياة الأفضل والأكثر جمالا. لا يكتفي واضعها، كي يبدعها، بجوقة وببضعة ممثلين، فالمدينة بأسرها هي التي يجب أن تحتفي بما يكون هو الوحيد قد أدركه، ويكون جميع المواطنين ممثلين لعمله ـ إنهم يكونون عرائس تحاكي، في حياتها وفي أفعالها، معقولية القوانين، التي يكون الوحيد الذي يتصورها. تكون المدينة، الجوقة التي تمجد في صوت واحد، ألوهية العقل، والتي يجعلها الشاعر الجيد، تمجد جمال ونظام العالم. تقوم الموسيقى عندئذ، بتأدية دورها بالكامل، ذلك أنها محكومة بالعدد وبالميزان، فهي أخت العقل، إنها تهيئ الروح له، وتقربها منه. ولأن الموسيقى هي الفن الذي يدخل بأكثر عمق إلى الروح، فستكون للأخطاء فيها حينئذ، أخطر النتائج، بما أن الرفعة الوحيدة التي يمكن أن يفتخر بها الجنس البشري، هي القدرة على «هذا النظام في الحركات الذي هو الإيقاع»، وعلى «ذلك التركيب بين الأصوات الحادة والخفيضة والذي هو التناغم» (664 و ـ 665 أ). لا يمكن أن تنتج الموسيقى التناغم الحسن، والإيقاع الحسن، إلا إذا ما كانت موزونة بصورة حسنة، وبشرط أن «يتبع كلاهما اللوغوس»، وهذا لا يعني التوافق مع النص، وإنما عمل ما يجعل

أن التعديل الصوتي يعبر بصورة موزونة، ليس عن قصة أو عن أحاسيس، وإنما عن ذات نغمة الروح. يمكن أن تكون هذه النغمة نغمة الشجاعة ـ ويكون المقام دوريا [مرتفعا]ـ أو أن تكون هادئة ومعتدلة كما ينبغي ـ فيكون المقام فريجيا[منخفضا]. فهناك موسيقى للفضائل، تتعارض مع الموسيقى الجنونية والمأساوية للتيموس.

يقوم «أفلاطون» بتقييم الفن من وجهة نظر فوائده ومضاره بالنسبة إلى الحياة، ولا شيء هو غريب عنه غربة تصور الفن للفن. ولكن لماذا هذه التراجيديا، التي هي في نظره، محاورة **النواميس**، هي تراجيديا؟ لأن الناس في هذه المسرحية، ليسوا الفاعلين، ولكن الممثلين، ولأنه يكون لا بد من فرض الحياة التي هي الأفضل والأجمل، فرضا عليهم، بما أنهم يكونون غير قادرين على أن يفرضوها على أنفسهم بأنفسهم - وبعبارة أخرى، لأن المعقول لا يكون، بالنسبة إليهم، معقولا حقا. لن تكف الحياة الإنسانية عن أن تكون مشهدا للدمى المتحركة، لكي تصبح [237] التراجيديا الأجمل، إلا عندما لن يكون الإنسان ضالا بسبب نفسه، ولكن مغلوبا فقط من طرف الضرورة.

II. العالم

يترك الداميورغوس، في محاورة **طيماوس**، لصغار الآلهة، أعوانه، مهمة تشكيل الأجسام الهالكة، وكذلك القسم الهالك من الروح البشرية، وكلفة سياسة الحي الهالك «بأكثر ما يمكن من الجمال ومن الطيبة، قصد اجتناب أن يصبح سببا في شقاء نفسه» (42 و). إن قصة نشأة العالم بكاملها، وعملية تصوره كحيوان كامل يتكون من روح ومن جسد، لهما المقصد النهائي التالي: بيان أن لا شيء في الإنسان هو قبيح بصورة طبيعية، وأن لا شيء في تكوينه الأصلي يكون السبب الحتمي لجهله وفي شره، بما أنه قد صنع من طرف آلهة رحيمة على شاكلة «كون صغير» [ميكروكسموس] مماثل «للكون الكبير» [ماكروكسموس]، الخير جدا، والجميل جدا، والكامل جدا. ليست الآلهة مسؤولة عن الشر الإنساني، فالبشر يستطيعون أن يصبحوا أخيارا قدر الإمكان، بشرط أن يرأس فيهم من يجب أن يرأس، وأن ينقاد من

يجـب أن ينقـاد. إن قيمة البشر وقيمة مدنهم، هي مسـألة ترتيـب تفاضلي، وهو الترتيب الذي يقدم عنه العالم النموذج التام.

رواية التاريخ (مدخل طيماوس و‹قريتياس›)

يعبر ‹سـقراط› في مدخل محاورة **طيماوس**، عن تمنيـه أن يمتحن النظام الذي رسم مخططه، امتحان الحرب، وأن يتحصل هكذا على الحركة والحياة. وسيثبت التنظيم السياسي وبرنامج التربية، اللذين منحهما لمدينته «بالقول»، قيمتهما عندما ستجد هذه الأخيرة نفسـها «بالفعل»، في مواجهة مدن أخرى. يزعم ‹سقراط› حينئذ، بكونه يقوم باستحضار أقوال قيلت «بالأمس»، وهي أقوال يبدو لنا، أننا نعرفها جيدا: يجب أن يكون لحراس هذه المدينة، المقسمة إلى ثلاث طبقات، طبع يؤلف بين فضيلتين متضادتين، ويجب أن تكون تربيتهم، إضافة إلى ذلك، كاملة وأن تسند للنساء أيضا؛ ويتميز نمط حياتهم بشيوعية الممتلكات والنساء والأطفال، وستنبرم زيجاتهم بطريقة تجر إلى إنجاب أطفال ذوي مواهب، وأخيرا، يكون النفي غير العلني «للمواطنين السـيئين»، لازما. وزيادة على كون أهم النقـاط التي احتفظ بها ‹سـقراط› لا توجـد في محاورة **الجمهوريـة**، فإن الترتيب الزمني واختلاف المتحاورين، هي أمور تجعل من الصعب الاعتقاد بأن ‹سقراط› يقـوم هنا بتلخيص هذه المحاورة. ولو كان هذا يمثل إحالة، فهو إحالة خادعة بـكل تأكيد. يبدو أن ‹أفلاطون›، على الأرجح، يسـطر رسـم المحاورة التي كان يجب على المتحاورين الحاليين أن يجروها، حتى يستطيعوا [238] الربط مع ما سيأتي. أن يكون ‹أفلاطون› قد اقتبس من محاورة **الجمهورية**، هو أمر بديهي، ولكنه لا يبقي منها سـوى على العنـاصر اللازمة لوجود ولتكوين المحاربين، بـما أن ما يقترح وصفـه الآن، هو المدينة في حالة الحـرب. يمكن أن نعتقد أن هذه اللوحة الحية تكون من شـأن الشعراء والسفسطائيين، لولا أنه قد تم بيان أن شرط الحديث عن الأشـخاص الذين يكونون فلاسفة وسياسين، في نفس الوقت، هو أن يكون لنا مثلهم، صلة بالفلسفة وبالسياسة. لم تكن تلك حال ‹أديمانتس› وغلوكون، وليسـت تلك حال ‹سـقراط› أيضا، وهو الذي يعرف نفسـه جيدا لكـي يعرف بكونه ليس قادرا عـلى أن ينجز كما ينبغي، مدحا لمثل هذه المدينة.

ومع هذا، لو أن هذا الرســم للمدينة النظرية في حالة الفعل، قد كان رواية لمنجزاتها اللاحقة، فإن هذه الرواية ســتكون من تأليف الخيال المحض، بمعنى أنهــا ســتكون قصة لن تجعل بأي حال، الانتقال مــن النظرية إلى التطبيق، ومن السكون إلى الحركة، أمرا قابلا للتصديق في شيء. ينبغي بالتالي عرض التاريخ في المــاضي؛ ولن تكــون القصة عندئذ نتــاج الخيال، ولكن نتــاج الذاكرة، وســتكون قصة تاريخية ـ وذاك هو شــأن رواية ‹قريتياس› الذي يعيد الرواية، التي كان راهب مصري طاعن في السن، أخبر بها ‹صولون›، وهي القصة التي قد نسي الإغريق، أولئك «الأطفال الأزليون» ذكراها. حســب هذا الراهب، قد كانت أثينا القديمة (أثينا قبل الطوفان)، وهي التي كانت قد أخذت فنونها وقوانينها من الإلهة أثينا «صديقة الحرب والعلم»، تمتلك أفضل نظام ســياسي، كما أنها كانت في الآن نفسه، الأكثر تحضرا وغير قابلة لأن تقهر حقا. ولقد اســتطاعت هكذا، أن تحتمل، بمفردها، حربا منصورة ضد مهاجمين جاؤوا من جزيرة أطلنتيس، التي غمرها البحر منذ ذلك الحين. يجري ‹قريتياس›، من أجل أن يختم، انقلابا غريبا: ليس القول الذي وقع «بالأمس» سوى خيال (**ميتوس**)، ولكن ما قام بروايته حاليا، هو **لوغوس** [قول معقول]، ويؤكد ‹ســقراط› أنه لا ينبغــي أن نــرى في ذلك «قصة مختلقــة»، وإنما «**لوغوســا** حقيقيا». يمكن مع هذا أن نشــك بخصوص المصداقية التــي يمنحها ‹أفلاطون› لهذا التحويل للحقيقة، ولهذا القلب المتبادل **للميتوس واللوغوس**. إن حقيقة الأحداث المروية من طرف ‹قريتياس›، هي مرهونة بقيمة أولئك الذين أبلغوه بها: يكون كل مؤرخ مضطرا للتأكيد عــلى كون مصادره هي جديرة بالثقة، وإن ‹أفلاطون› يتسلى هنا، بالقيام بتقليد ساخر لأساليب ‹هيرودوتس› و‹ثوكوديدس›. فوصف أطلنتيــس، وقصــة حربها مع أثينا، المشــار إليهما بدون ذكــر تفاصيل في بداية محــاورة **طيماوس**، واللذيــن تم تفصيل القــول فيهما جزئيا، في محــاورة **قريتياس** (غــير الكاملة)، هما على الأرجح، أســطورة مختلقة من الألــف إلى الياء، حتى وإن حــاول البعــض تقديم حجج على خلاف هذا: إنه مــن الممكن أن هناك جزيــرة قد غــارت في الموضع الذي أشــار إليه ‹أفلاطــون›، ولكن صحة هذا الحادث الجيولوجي، لا تبرهن بأي حال، على أن قد ســاد فيها التنظيم الســياسي والعسكري والثقافي المتخيل من طرف ‹أفلاطون›.

زد علـى هـذا أن كل تاريخ، بما في ذلك تاريـخ المؤرخين، يكون خليطا من الواقع ومن الخيال، ويعتمد على شـهادات إنسـانية متعـددة، [239] وبالتالي غير موثوقة بما فيه الكفاية، وهو يعيد تركيب الماضي بحسـب وجهة نظر من يرويه. ذلك أن التاريخ لا يخلو من الإدانة ومن التمجيد - أي مما سنسميه اليوم الإيديولوجيـا. تلتقي رواية **قريتيـاس** في هذا المعنى، مع محاورة **منكسينوس**، ولكن لم يعد التقليد السـاخر هو ما يسـتعمل لإدانـة التزييف المحايث لكل عمليـة تأبين، وإنما هو «القصة الخيالية المحتملة». وهي تهدف إلى إقناع الأثينيين بكـون الإصلاح المقترح، ليس سـوى رجوع مدينتهـم إلى حقيقتها الأصلية: وهكذا سـيكون النقد، في نفس الوقت مدحا؛ وستجد أثينا نفسها مزدوجة، فبـما أنها قديمة من جهة، سـتكون نموذجا إيجابيا، ومـن جهة كونها حالية، ستكون مثال ما لا يجب فعله (يمكن أن نتساءل بشأن المشرع الجيد في محاورة **النواميـس**، والذي هو الأثيني: هو مواطـن أي أثينا؟). تبدو أطلنتيس في محاورة **قريتياس**، كقوة اقتصادية وعسـكرية وبحرية هائلة، في حين أن أثينا القديمة، قد كانت مجتمعا ترابيا لملاك الأرض، تحترم فيه القوانين التقليدية، وذا اقتصاد زراعـي بصورة أساسـية، وأيـن كان التبادل النقـدي يقتصر على الحد الأدنى. عندما يصـور ‹أفلاطون› لمعاصريه، الطامة التي تجـر إليها الديمقراطية المفرطة، والإمبريالية البحرية والتجارية، وهي خصائص قريبة مما قاد أطلنتيس إلى الكارثة، فإن ‹أفلاطون› يقوم بتشخيص الصراع بين أثينا وأسبارطة أثناء حرب البيلوبونيز، الذي حسـمت نهايته، حسـب رأيه، أمر انحطاط أثينا. تتبع الحقيقة التاريخية الخيال دوما، ولكن الخيال الذي يكون قابلا للتصديق (وسـتكون هـذه العبارة علامة عند كل مراحل ما تبقى من **النواميس**)، والذي تكون له القدرة على جعلنا نصدق بوجود أحداث مضت، لن يعلم أي كان أبدا كيف قـد وقعت بالفعل، وأيضا القدرة عـلى إعطاء صبغة مثالية لمختلف صانعي هذه الأحداث، أو على العكس، على تشويههم.

التمييز الأنطولوجي (طيماوس، 27 د - 29 د) والعلّيتان

بعد أن تم تبرير صمته اللاحق، من طرف ‹سـقراط›، يقوم ‹قريتياس› بتوزيع الأدوار: سيكون طيماوس، لكونه الفلكي الأفضل، أول من يأخذ الكلمة، مبتدئا من ولادة العالم، وإلى أن ينتهي بطبيعة الإنسـان. سـيقوم ‹قريتياس›، بعد

أن يتقبل منه «البشر المولودين في مقاله»، بافتراض أنهم «الأجداد غير المرئيين» المتحدث عنهم في الكتابات المقدسة، وسيقوم بالتفكر في أمر هؤلاء الأثينيين القدامى، كما لو أنهم كانوا موجودين فعلا (لم يقع الإعلان عن محاورة **هرموقراطس** إلا في محاورة **قريتياس**، علما وأنها لم تكتب أبدا).

يندرج عرض طيماوس ضمن إطار تاريخي وخطابي؛ والحال أن هذا العرض، باستثناء القسم النشكوني، يأخذ شكل موسوعة للعلوم الطبيعية ـ علم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا ـ وللعلوم الإنسانية ـ الطب والفلسفة وعلم الاجتماع. تحتل الرياضيات مكانة متميزة ضمنها: إن مكونات ظاهرات الكون المحسوس، وكذلك النسب والقوانين التي تسيرها، هي ذات طبيعة رياضية، كما هو الشأن بالنسبة إلى اللغة القادرة على التعبير بدقة تامة، عن بنياتها وعن علاقاتها. [240] ولكن هذا المقال، الذي هو بالنسبة إلينا مقال علمي بامتياز، ليس كذلك بالنسبة إلى ‹أفلاطون›. وتبقى محاورة **طيماوس** في هذا الأمر، مواصلة لخيبة الأمل التي شعر بها ‹سقراط› محاورة **فيدون** (96 أ – 100 ب)، أمام البحوث بشأن الطبيعة، الخاصة بالعلماء القدامى، ولعزمه على القيام «بملاحة ثانية». لا يمكن أن تعرف الصيرورة إلا من طرف الرأي المصحوب بالإحساس غير المعقول، وعندما يتعلق الأمر بواقعات في صيرورة، ينبغي أن نقنع في معرفتها «بأسطورة محتملة»، وذلك أن «ما تكونه الصيرورة للوجود، هو ما يكونه الاعتقاد بالنسبة إلى الحقيقة». وبالفعل يقف العلم الحقيقي، عند حدّ توفير المبادئ للصانع الإلهي. ويكون على هذا الأخير، أن ينطلق من التمييز الأنطولوجي (وقعت صياغته مرات عدة، في غير ما موضع آخر)، بين ما يكون حقا، ويكون دوما هو هو، وما «يصير دون انقطاع، ولا يكون بتاتا». ومع هذا، فحتى الواقعات المحسوسة، لا تكون نتيجة عفوية للاتفاق: إن كل ما يولد، يولد ضرورة تحت تأثير علة ما. عندما تكون هذه العلة هي الصناعة، فإن الصانع الجيد يصنع ما يصنع، متخذا كنموذج ما يكون دوما هو هو، وإنه إذا ما وضع فيه الصورة المميزة (**إيديا**)، والقوة (**دوناميس**) التي لنموذجه، ستكون صنعته جميلة. والحال أن العالم (السماء أو الكون) هو محسوس: إن له بالتالي، بداية في الزمان، وإن له علة منتجة له. سيكون الاحتمال أكبر أن يكون الكون المنظم والجميل، يصدر عن علة عاقلة من كونه يصدر عن

الاتفــاق. وبما أن العالم جميل، فإن صانعه خير، ولاشــك مــن أنه قد قام بتأمل نموذج ثابت وأزلي: إن العالم هو صورة لفكرة العالم.

ينجــر عن هذا التقســيم الأنطولوجــي، التمييز بين صنفين مــن العلة، ومن التبعيــة لكل واحدة منهما: إن العلل الآلية التــي تتبع الضرورة، لا يمكن إلا أن تكون ثانية بالإضافة إلى العلية الأولى، العاقلة والفكرية والماهوية، وبالتالي المثاليــة والمعقولة. يعارض «أفلاطــون» هكذا بصورة جذريــة، كل مقالات ســابقيه بشــأن الطبيعة، والذين لم يحتفظــوا إلا بعلة واحــدة، متجاهلين تلك التي تكون الأولى: إن التفاســير النشــكونية الآلية [الميكانيكية] تستند إلى «الاتفاق الضروري» (**النواميس**، 889ج). تكون العلل الثانوية أو الثانية، من قبيل الضرورة، وهي «تحدث آثارها، كل مرة، بمحض الاتفاق، وبدون نظام» (**طيماوس**، 46 و). ومــع هذا، لا تتماهى الضرورة مــع الاتفاق، ذلك أن العلل الضروريــة تكون، عندما تكون في خدمة العليــة المعقولة، عللا أدواتية. فهي تكون، كما في محاورة **فيدون**، الشروط اللازمة (**سونايسياي**) لكي تستطيع العلــة الأولى أن تحدث أثرها: إن العلل الآلية هي وســائل تحقيق القصد الغائي، الــذي يحرك العلية العاقلــة. ويجيب طيماوس، عن الســؤال المطروح في محاورة **السفسطائي** (265ج) ،عندما كان الأمر يتعلــق بصناعة الإنتاج، وهو: هل إن الكائنات الطبيعية هي مصنوعة «من طرف علة عفوية وفاقدة للفكر»، أم من طرف علة «مرفوقة بالعقــل وبعلم إلهي، لأن إلها يكون أصلها؟» [241]، بأن الأمريــن يكونان معا، وأن وصول عالمنــا إلى الوجود، قد نتج عن خليط يجمع بين الضرورة والعقل. غير أنه يجب على العقل «أن يقنع» الضرورة (**طيماوس**، 48 أ ـ 56 ب)، وأن يتغلــب بالتــالي، على امتناع، قد يكون ضعيفا أو قويا، ولكنه يســتمر في كونــه غير قابل للإلغاء. تحتفــظ العلية الضرورية بنــوع من القدرة على التشرد (48 أ ـ و)، وهــي التي تفسر التصرف الاعتباطي لبعض الظاهرات. وتكــون الصدفــة، الفضالة التي لا يمكــن تخليص الضرورة منهــا، وجانبها المتمــرد في وجه كل إقناع عقلي. إن العالم المحســوس هــو معقول، ولكنه لا يمكــن أن يكــون كذلك بصورة تامــة، بما أن العقــل لا يمتلك القدرة على أن يدخل بصورة تامة، في الوســائل التي يحتاجها لكي يعمل عمله. ينبغي التمييز بين هذيــن الصنفين من العلل، الضروريــة والإلهية، وذلك لأجل فهم

الطبيعــة الحرفية للداميورغــوس (68 و ـ 69 أ). ليس هــذا الأخير الإله الخالق القديــر، ولا حتى الإله الوحيد: إن أبناءه هم آلهة مثلما أن الكواكب هي آلهة كذلك، والعالم نفســه، هو إله مرئي. ولئن كان عليه أن يتفكر وأن يحسب وأن يقدر، فإن ذلك يعود إلى رغبته في أن يحقق الأفضل. إن ما كان يوشك أن يظهر على أنه اشــتغال لعقل خالص، في مشــادة مع فوضى [خاووس] أولية، قــد وقــع تقديمه على أنه خاصية إله بعيد عن الجســد، ومبتهــج برؤية صنعته ـ وهــي طريقة للتأكيد مــرة أخرى، على أن العقل لا ينفصل عــن امتياز الطبع. تكمن طية الداميورغوس في نهاية الأمر، في إيمانه بكون النظام هو أفضل من الفوضى، وفي عزمه عــلى جعل هذا النظام غير قابل للتحطيم وأزليا، بالرغم من كونه قد كان مخلوقا (41 ب). ليس الداميورغوس علة الوجود المعقول، وهو ليس علة الصيرورة المحسوســة، وإنما هو علة النظام والانتظام، اللذين يتجليان فيهما. يفترض التنظيم عملا من صنف الحرفية اليدوية، يكون تارة نســخة من عمل الحداد، ومن عمل النجار تارة، ومن عمل الرسام تارة أخرى...

يتركب جسم العالم من «عناصر»، هي النار والماء والهواء والتراب (الموروثة عــن «الجذور الأربعــة» لـ«أمبيدوقلــس»)، والتي تتحــول دون انقطاع، بصورة دائرية، وإن تكثفها وتبخرها، وتبعثرها وتركزها، وانضغاطها وتمططها، أمور تجعل أنها لا تحافظ على نفس الشــكل أبدا. فهي لا تكون بالتالي، لا واقعات ثابتــة، ولا واقعــات متميزة دائما، وليس شرعيا أن نقــول «هذه» نار، أو «هذا» مــاء، ذلــك أن لا شيء يتطابق مع شيء يكون «هــذا»، ولكن يوجد تدفق وحســب، يكون في تبدل دائم، ويتبدى على أنه «كذا»، ليدرك وليســمى، ما دامت تغيراته تبقى بالنســبة إلينا غير محسوســة. ولا يوجد، تحت هذا الظهور أو خلفــه، واقع يكــون هذا الظهور ظاهــرة له، فلا وجود بالتــالي، «لجوهر» محســوس يوافق النار، والــذي يمكن أن نرجع إليه كل أشــكال النار التي ندركها حســيا. عندما نحن نســمي «نارا»، ما يبدو لنــا كل مرة أنه ذاك، فنحــن نقع في خطــر أن نرتكب خطــأ أن نرى فيها تمظهرا العنصر محســوس، يكــون هوهو دومــا، ويكون دوما متميزا عن العنــاصر الأخرى، في حين أنه يكون لزاما علينا أن نرجع هذه التمظهرات إلى [242] علتها الحقيقية، الماهوية وواهبة الاســم، والتي هــي مثال النار. تعطي هذه العلة، الظاهرات المحسوســة

التي تحاكيها، أسماءها وخصائصها، وفي ذلك معقولية نسبية تسمح بمعرفتها، والتكلم عنها، ولكنها لا تفسر وجودها. يجب أن يتدخل بالتالي، جنس ثالث من الموجود، يستحق وحده أن يسمى «هذا»؛ إنه لا يكون مدينا بوجوده إلى الصانع (الداميورغوس)، إنه يكون خالدا ومتماه مع ذاته تماما مثل المثال، وهوعامل مستقل وضروري لإنتاج عالم من الصور.

المحلّ

لقد كان هذا الجنس الثالث، سببا لعديد التأويلات ولعديد الخصومات. يمكن أن نتفق على الأقل، بشأن كونه يمثل مصادرة أنطولوجية، يقتضيها كل واقع محسوس، إذ لكي يوجد هذا الواقع، يكون لا بد من أن يوجد في مكان ما. ولكي تكف الصورة المحسوسة عن أن تكون الشبح المحروم من مثالها المعقول، ينبغي عليها أن تحتل مكانا. من هنا جاء الاسم الذي تعطيه له محاورة **طيماوس**، على مرتين، وهو «خورا» (52 ب، د). إنها عبارة ذات أصل جغرافي، وهي تعين المجال الخاص بمدينة ما، والذي منه تستمد معاشها، ولقد استعملت عديد المرات من طرف «أفلاطون»، في محاورات أخرى، وفي غير هذا الموضع من محاورة **طيماوس**، دون أن يوقع ذلك المعلقين في أي «هاوية»، في حين يبدو أن ذكرها الوارد في هذا المقطع، يسقطهم فيها. والحال أن هذا الجنس الثالث قد اتخذ في البداية، أسماء أخرى: فهو «المحل» الذي يستقبل دوما ما يسقط عليه، وهو «مرضعة» الكون و«أمه»، و«ما فيه» تظهر الصور المحسوسة، و«ما منه» قد قدت، وهو كذلك «حامل بصمات» مماثل لحامل العطر، ولقطعة من الشمع، ولكتلة من الذهب، إذ يجب، لكي يستطيع أن يتقبل التنوع اللامحدود للأشكال المحسوسة، أن يكون بدون شكل ذاتي، أي عديم الشكل. لا يرجع الغموض إذن، إلى هذا الاسم «خورا»، الذي ليس إلا اسما من بين أسماء أخرى، وإنما إلى ما يسمي. هل هو متأت من الخلط الذي يدينه «أرسطو» (**الفيزياء**، الكتاب الرابع، 209 ب 11 ـ 16) بين الامتداد والمادة؟ يقول طيماوس بكل وضوح، بأن الوجود في مكان ما، هو القوام الوحيد للوجود المحسوس، وأن انتشاره في الخارج، هو ما يجعله في نفس الوقت، لامعقولا وذا قوام، وليس «ماديته» (إن عبارة **هيولى** [مادة]، في المرات النادرة التي تظهر فيها في محاورات «أفلاطون»، قد كان لها فيها معناها الأصلي : «خشب البناء»).

فقبل «ديكارت»، كان «أفلاطون» قد فهم الامتداد على أنه الصفة الأساسية للواقعات الجسمانية [المالدية]. لا يستمد المحسوس شبه وجوده، من كونه يحس، وإنما من كونه يحدث في مكان. وتتمثل الصعوبة الحقيقية، في أن هذا الكائن المسلم به، يكون له نمط وجود ليس محسوسا وليس معقولا. يستطيع التفكر فقط إدراكه، وهو مع ذلك، لا يمكن أن يكون موضوعا لأي قول عقلاني. إن المحل هو معقول كمصادرة، ولكن طبيعة ما هو موضوع المصادرة، تكون غير معقولة [243]، بحيث «أنه يشارك بصورة محيرة تماما في المعقول» (51 أ). ولكونه يدرك بواسطة «برهان هجين»، فهو يقارب أن يكون حلما، وهو حلم خطير، بما أنه يدفعنا للاعتقاد بأن كل ما يكون موجودا، يجب ضرورة أن يكون في مكان ما، ويدفعنا بالتالي، إلى نسيان أن كل واقع محسوس، هو صورة، وأن وجوده مستعار، وأن تحديداته تتأتى من إدراكنا الحسي له ومن لغتنا.

الحيوان الأزلي

جسم العالم (31 و ـ 34 ب)

بما أن العالم مرئي، فمن المفروض أنه يحتوي على النار، وبما أنه ملموس، فإنه يحتوي على التراب. ولأجل الربط بينهما، يلزم عنصر ثالث، ولكن بما أن العالم ليس مسطحا، وإنما هو صلب، فإنه يقتضي حدودا أربعة، وواسطتين. ليس عدد العناصر إذن، حاصل الملاحظة، وإنما هو نتيجة استنباط رياضي. وهذه العناصر الأربعة، ولئن كانت مركبة من واقعات لا تدرك حسيا، وفاقدة لخصائص مركباتها، ولئن كانت ثلاثة منها عرضة للتحولات، تكون، بهذا المعنى، «أجناسا حقيقية». لقد كانت، قبل تدخل الإله، موجودة على حالة كميات نادرة، في المرحلة الأولى من الكيان، وكانت حركة المحل، الخالية من الانتظام ومن القياس، تهزها، وهذه الفوضى [خاووس] الأصلية، هي «الحالة التي يمكن أن نتوقع كوننا سنجد عليها جميع الأشياء بإطلاق، عندما يكون الإله غائبا عنها» (53 ب). وبديهي أن المشكل هو تصور وجود حركة ذاتية للعناصر، في حين أن الروح وحدها، هي التي تكون محركة بصورة حقيقية. يمكن أن نسجل فقط، أن العناصر تنفصل عن بعضها البعض

بصورة تلقائية، بحسب وزنها، وذلك مثل مختلف أحجام حبات القمح، بفعل الحركة الدائرية للغربال، وبالتالي اعتبار أن اهتزازات الخورا، ليست في الحقيقة حركات. يعطي الإله للعناصر الأربعة شكلا هندسيا، هو شكل أربعة مجسمات متعددة الصفائح، تكون منتظمة، وتكون قاعدة ثلاثة منها، مثلثات متساوية الأضلاع، وتكون قاعدة الرابع، مربعا. تتركب المثلثات متساوية الأضلاع، من ستة مثلثات ذات زاوية قائمة ومختلفة الأضلاع [أخمعية]، وتتكون المربعات من مثلثات أربعة، تكون ذات زاوية قائمة ومتساوية الساقين. ويعيق دوران الكرة، توزعها النهائي إلى أربع طبقات مشتركة المركز، ولقد جاءت من ثم، تغيرات وتنقلات المجسمات متعددة الصفائح، حيث تسعى الصغيرة منها إلى ولوج الفجوات الباقية بين الصفائح الأكبر، وهي فجوات مليئة بسائل متجانس، ذلك أنه لا يوجد أي فراغ في الداخل. يمكن أن تتغير العناصر المتكونة من نفس النوع من المثلثات (النار والهواء والماء)، إلى بعضها البعض، وتكون تغيراتها خاضعة لقوانين رياضية. أما التراب، فهو يستطيع فقط أن يتحلل، وأن يعاود التشكل. ينجر كامل تنوع الظاهرات بالتالي، عن صنفين من المثلثات ذات زاوية قائمة (هما المثلث مختلف الأضلاع، والمثلث متساوي الساقين)، ويكون تكون العناصر [244] قابلا للتفسير بكامله، عن طريق مساحتي مثلثين أصليين، وتكون الفيزياء بكاملها محكومة بواسطة مبدأ قصد متميز. إن ما نسميه «المادة»، هو شيء يكون معقولا رياضيا، وهو لا يهدد في شيء الوحدة الصماء للعالم، بل إن المادة تجعله، على العكس من ذلك، «صديقا لذاته». يكون كل عنصر قد استعمل بكامله، ويكون العالم وحيدا، ولا شيء يستطيع أن يعتدي عليه، أو أن يفسده. ويكون جسمه كرويا، لأن الكرة تكون الشكل الأكثر تماثلا مع الذات (تكون جميع المسافات من المركز إلى الأطراف، متماهية)، ويكون المتماثل أبهى ألف مرة، من المتنافر، ويكون سطحه أملس، وذلك لأن العالم لا يكون في حاجة لا إلى الأعضاء، ولا إلى الأطراف. وتتعارض هذه الذرية الهندسية، في جميع النقاط، مع ذرية الأبداريين، الذين تكون الذرات بالنسبة إليهم، مجسمات متعددة الصفائح، وليست مسطحات، والذين يقبلون بوجود ما لا نهاية له من الذرات، ومن جميع الأشكال، تتحرك داخل فراغ لامحدود، وبوجود عدد لا محدود من العوالم.

روح العالم (34 ب ـ 37 ج)

يلاحظ «طيماوس» عندئذ، أنه قد تحدث كيفما اتفق: فلقد كان ينبغي الحديث عن روح العالم، قبل الحديث عن جسمه، فسياق حديثه لا يتبع سياق الخلق. إن عملية التنبيه إلى هذه البلبلة (والتي هي في واقع الأمر، عملية إدخال للبلبلة)، في عرض قد كان، من جهة أخرى، شديد الصرامة وتعليميا باستمرار، من البديهي أن تكون لها غاية محددة، وهي : التذكير بكون نشأة الكون [الكسموغونيا] لا تتموقع في أي زمن، بما أن هذا الأخير لم يخلق بعد، في حين أن رواية طيماوس هي خاضعة لعرضية سياق زمني متتال. عندما يقول طيماوس بأن الروح هي «أقدم» من الجسد، فإن الأمر يتعلق بالتالي، بأولوية تكون بحسب «الولادة والسمو». إن روح العالم هي مركبة، كما هو حال كل واقع، من الوجود والهوهو والغير. وتتحول الأسئلة الثلاثة، التي يكون من اللازم حسب محاورة السفسطائي، الإجابة عنها، لأجل معرفة أي واقع كان، إلى مقومات، ولكن تلك التي تدخل في تكوين روح العالم، لا تكون خالصة. وبالفعل، يحتوي كل واحد من الحدود الثلاثة، على جانب غير قابل للقسمة، يقربه من المعقول، وعلى جانب قابل للقسمة، يقربه من المحسوس. يمزج الداميورغوس بالتالي، كل مرة، ما يكونه كل حد من جهة ماهيته، مع تمظهره المحروم داخل الصيرورة، والذي لا يكون، لكونه صورة، على صورة حقيقية، كما لا يكون أبدا هو ما هو، ولا يمكنه بالتالي، أبدا، أن يكون فعلا مختلفا عن صورة أخرى. تحصل عن هذا الخليط، الذي يمكن أن نسميه مشاركة، ثلاثة وسائط، يقوم الداميورغوس بخلطها ثانية. وهو يحصل على كتلة، يقوم بترقيقها وبتقطيعها طولا، إلى شريطين، شريط الهوهو، وشريط الغير. ويكون لهما نفس التركيب، ولكن، متى يتم ثنيهما على شكل دائرتين متقاطعتين إحداهما فوق الأخرى، على شكل حرف الخاء في الإغريقية (c)، فإن كل واحدة منهما ستقوم بالدوران في الاتجاه المعاكس للأخرى. يتمثل المبدأ، الذي وفقا له، إن ما يميز بين الرأي المستقيم (الخاص [245] بالحلقة الداخلية للغير)، والعلم (الخاص بالحلقة التي تغطي الهوهو)، في توجه حركة الروح نحو جنسين مختلفين من الأشياء، وهو ما يتم تمثيله هكذا، بطريقة مجازية. تمتلك روح العالم وظيفة محركة، وهي تكون في أصل جميع الحركات المعقولة أو

المحسوسة؛ وهي حركات تكون جميعها دائرية، حركة العالم، كما حركة الآلهة الكواكب، وحركات المعرفة، وكذلك تحولات العناصر أيضا، وذلك أن الحركة الدائرية «هي الحركة التي تقيم، أكثر من غيرها، صلة مع العقل ومع الفكر». تضمن الغلبة، المسندة لدائرة الهوهو التي تحتوي على دائرة الغير «الذي يمتنع عن كل خلط» (ليس لكونه رديئا وإنما لكون الغير هو مبدأ تمييز)، وتحمي، التطابق مع المثال المعقول. يقوم العقل المحايث لروح العالم بالتفكير، وبتمييز ما يكون هوهو وما يكون غيرا، ولا تكون الواقعات الماهوية بالنسبة إلى هذه الروح، نماذج لعملها، وإنما مواضيع تفكير تفهم الروح فعلها السببي على الواقعات التي تكون داخل الصيرورة. إن حياة روح العالم، هي ذات حياة المعرفة، وهي لا تكون على صلة بالموجودات الكائنة في العالم فقط: إنها في قسط كبير منها، حياة فكرية، وبالتالي جدلية. إن روح العالم تفكر، مثلما تفكر أرواحنا عندما تفكر، على أن الفرق بينهما يتمثل في أن حياتها المفكرة، تكون منعتقة من كل انقطاع، ومن كل تقطع. يقوم الرب حينئذ، بنشر هذه الروح عبر جسم العالم بكامله، وإلى حد تغليفه بها.

الزمن (37 ج ـ 39 و)

عندما يفكر الرب في وسيلة لجعل الصورة تكون مشابهة أكثر ما يكون للمثال، فهو يصنع «تلك الصورة الأزلية التي تتقدم حسب العدد، على أن ذلك العدد، هو ما نسميه الزمن». لا يمكن أن يكون الزمن قابلا للتفكير بدون أدواته، وهي حركات الأفلاك السبعة التائهة، والمقيمة في حلقة الغير. تحصل الأزلية على صورتها في البنية المنتظمة والقارة لحركات السماء، والتي تتجسد في التتالي الدوري «لأقسام الزمن»، الأيام والليالي، والشهور والسنون. ولكن، لا تكون هذه الأقسام مع هذا، بالنسبة إلينا، نحن الحيوانات الأرضية، محددة إلا بحسب حركات الشمس وحركات القمر. أما الزمن الكوني فهو أكثر تعقيدا: إن الوحدة الظاهرة لما نسميه «الزمن»، تحصل عن جهلنا بالعدد الذي ينظم حركات الكواكب الأخرى (39 ج ـ د). وهكذا، فنحن نتخذ كمقياس للزمن، ما يبدو لنا منتظما وحسب، مغفلين ما هو منتظم دون أن يبدو كذلك. والحال أنه لا يوجد زمن واحد، بل كثرة مجهولة بالنسبة إلينا، تكون منتظمة تماما أيضا، ولكن بإيقاعات مختلفة. لقد ولدت الكواكب،

التي تعتبر تائهة في السماء، «لتحدد ولتحفظ أعداد الزمن»، ولكن تكون «أدوات الزمن» تلك، بالأحرى، «أدوات الأزمنة». يقع رغم هذا، تدارك تنوع الأزمنة الكونية [246] بوجود «سنة كبيرة»، إذ بما أن هذه الأزمنة تكون متجانسة، فإنه سيكون بالإمكان استيعابها ضمن زمن وحيد، سيقوم في النهاية، بإرجاع جميع الأجرام السماوية إلى نفس المواقع النسبية.

تظهر كلمة «كرونوس» [الزمن] مع هذا، في نص محاورة **طيماوس**، قبل قصة خلقه من طرف الداميورغوس: إن روح العالم بعد أن تكون تشكلت، «تبدأ بداية إلهية، حياتها الدائمة، والملآى فكرا، على مدى الزمن كله» (36 و). ولكن أي زمن؟ يمكن أن يتعلق الأمر بمجرد استباق للزمن السماوي، مثلما سيقع تكوينه في ما بعد، وقد سبق أن رأينا، أن رواية طيماوس يمكن أن تكون مفككة نوعا ما. ولكن هل يمكن أن يكون زمن الروح المفكرة، نفس الزمن الذي يحسب حركات الكواكب السماوية؟ ليس المقياس الزمني الوحيد الجيد للفكر، هو أقسام الزمن، إنه كلية زمن بدون أقسام، وإن غلوكون يقول لـ«سقراط»، بأن المقياس الذي ينطبق على «المحادثات التي من هذا القبيل، هو الحياة بكاملها» (**الجمهورية**، 450 ب). لا تعطي روحنا لنفسها إلا كل الزمن الذي يمكنها أن تعطيه لنفسها، زمن الحياة، ولكن روح العالم، تستطيع أن تعطي لنفسها كلية الزمن. إن حياتها المفكرة هي ولا شك، مربوطة إلى حياة الكل الذي تكونه مع جسدها، ولكنها ليست مماثلة له، وإن الزمن الذي يقيس الحياة الثانية، يكون على الأرجح، غريبا عنها. أضف إلى هذا، أن طيماوس قد أشار كذلك، بعد أن تحدث عن أقسام (**ميري**) الزمن، إلى «أشكاله» أو «أنواعه» (**أيدي**) والتي تفجره إلى أبعاد ثلاثة ـ الماضي والحاضر والمستقبل: ينبغي إذن الأخذ بعين الاعتبار هذا الشرخ الداخلي في الزمن أيضا، والذي يميز هذه الأنواع من اللاـوجود، والتي هي الماضي والمستقبل، ولكن كذلك أيضا، الحاضر العابر الذي نقول عنه خطأ بأنه «موجود»، في حين لا تنطبق هذه العبارة إلا على ما هو أزلي. تعين هذه الأشكال، زمنا ليس دائريا ودوريا، كما هو الزمن الكوني، وإنما زمنا هو الزمن الخطي للأحياء المائتين. يقول طيماوس بأن الوقت الحاضر، ليس دون شك، الوقت المناسب (**كايروس**) لمناقشة كل هذا بكامل الدقة.

مع عبارة (كايروس)، يدخل أيضا تفريق آخر، هو تفريق نوعي خالص: توجد أوقات مناسبة، وأخرى لا تكون كذلك، لكي نعمل ما يكون علينا عمله. ليس الزمن الذي يخضع له الأحياء، مكونا من أقسام، وإنما من هروبه، الذي يحكم عليهم بألا يوجدوا حقا أبدا، ولكي يزولوا في النهاية، ومن تفاوت مواتاة أوقاته. لا تخبرنا محاورة **طيماوس** بالتالي، بما **هو الزمن**،إنها تقول لنا فقط، بأنه بفضل الزمن الذي ابتدعه الداميرغوس، كصورة معقولة من الأزلية، ولكن التي لا تعرف إلا جزئيا فقط، يصبح العالم أكثر شبها بمثاله.

الأحياء (39و ـ 44 د)

يكون النوع الأول من الأحياء المتولدة عن الداميرغوس، هو الآلهة المرئية، الأفلاك الثابتة، و«الكواكب» والأرض، التي هي الإلهة الأكثر قدما. أما بخصوص آلهة الأساطير، فإن طيماوس يحيل بفظاظة، على [247] الشعراء، الذين بالرغم من كونهم يدعون أنهم ينحدرون منها، يتحدثون عنها بمقالات غير قابلة للتصديق. لقد صنعت أرواح هذه الآلهة، من الباقي الأقل خلوصا من مقومات روح العالم، وكذلك هو شأن القسم الخالد من الروح الإنسانية. يقوم الرب بتقسيم هذه الأخيرة إلى أقسام، بمقدار ما يوجد من أفلاك، ثم ينصب واحدا منها على كل قسم فيها، ويعلمه طبيعة الكل: لن يبقى لها إذن عذر بجهلها، على أن هذه الإشارة السريعة، تصلح لجعل نوع من التذكر ممكنا. إن التجسد في أنواع مختلفة من الأجسام هو ضروري، إذ يجب أن يحتوي العالم على الأنواع الأربعة من الأحياء (الإلهية والمجنحة والمائية والراجلة)، والتي يوجد مثلها في المثال المعقول. تكون الولادة الأولى لاجنسية، أما الولادات اللاحقة فتصدر عن تكوين تناسلي. وستعود الروح، التي تكون قد عاشت حياة عادلة، إلى الفلك الذي جاءت منه، وستعيش حياة سعيدة؛ وإلا فإنها ستلقى في مدار الولادات، متخذة أشكالا من الحياة أدنى فأدنى، وذلك كلما ازداد جهلها. لن يكون لهذه المرحلة نهاية، قبل أن تكون الروح قد أخضعت لدوران الهوهو، كامل الكتلة التي تكون هكذا قد انضافت إليها. يجب أن يكون القسم الخالد من الروح الإنسانية، المتركبة مثل روح العالم، من حلقتي الهوهو والغير، حريصا على أن يشبه قدر المستطاع، هذه الأخيرة، ويجب عليه، لأجل ذلك، أن يحكم الجسد، والنوع الزائل الذي هو فيه. هناك سطران

(69 ج) يقولان عن هذا النوع الزائل، بأنه قد صنع من طرف مساعدي الرب، دون توضيح آخر (انظر ص. 196)، ولكننا نعثر على إثر ذلك، على التقسيم الثلاثي لمحاورة **الجمهورية**: إن القسم الزائل من الروح، هو مجموع قسميها غير المعقولين. أما صناعة الجسد الإنساني، فإنها تخضع إلى نفس مبدإ القصد الذي وقع تبنيه بخصوص جسم العالم. تستعمل مثلثات مختارة، بسبب طابعها المتجانس والأملس لصناعة المخ، والنخاع الشوكي، وذاك الذي يكون في العظام، والتي تكون مصنوعة كذلك، من هذه المادة مخلوطة بالتراب المحلول؛ وتستعمل المثلثات، التي تكون عادة النار والماء والتراب، مضافا إليها خميرة تتكون من الحمض والملح، لتكوين اللحم، وهو الذي يصير سطحه الجاف، جلدا. لا يكتفي الجسم الإنساني بذاته، إنه يحتاج إلى الغذاء والهواء، ويصف طيماوس بكل دقة، الأجهزة الدموية والتنفسية والهضمية. ولقد عملت الآلهة، بالنسبة إلى الجهاز الأخير، حسابا لجهاز (هو الأمعاء) يكون قادرا على إبطاء الهضم، وجعل الجنس البشري يفلت من «حياة أبي الرؤوس» (وهو حيوان له شهوة لا تشبع، بسبب الدورة الآنية لعملية الإدخال في المعدة وتفريغها، ‹غورجياس›، 493 أ ـ 494 ب)، وهو ما كان «سيجعلها تكون غريبة بكاملها عن الفلسفة وعن الفنون» (**طيماوس**، 73 أ).

كلما وجد نشوء، وجد الفساد بالضرورة. تحصل الأمراض الجسمانية دوما، من جراء اختلال في التوازن، إما لأن هناك إسرافا (كل إسراف في عنصر من العناصر، توافقه أربعة [248] أصناف من الحمى)، وإما لأن هناك نقصانا (نقص الماء يجعل أن الدم يتشبع بالأمزجة العدوانية). ولكن القصدية العامة للجسد الإنساني، تتجسد في تحديد مواقع أقسام الروح: إن الرأس وهو القلعة في الإنسان، يجب أن يوجد في الأعلى، ولهذا السبب، قد كان لهذه «النبتة السماوية» وحدها، امتياز هيئة الوقوف. أما ما يخص الأمراض الخاصة بوحدة الروح مع الجسد (86 د ـ 90 د)، فهي تتلخص في شكلين من اللاعقلانية (**أنويا**)، هما الجنون (**مانيا**)، والجهل (**أماتيا**). والجنون سببه عدم التكافؤ بين الروح والجسد، أو بين مختلف أقسامها، وهو ما يولد إفراطا في المني، متسببا في الجنون الجنسي، أو اختلالا في الأمزجة، يتسبب في مشاعر أليمة. ليست اللذات والآلام المفرطة، هي ما يكون سبب الأمراض، إن الأمراض هي التي تتمثل في الرغبة

أو في الزهد في غير محل، وفي عدم القدرة على أي تمييز. ينبغي مع ذلك، عدم المماهاة بين مرض الروح والجنون، وذلك أنه ينبغي أيضا، اعتبار الجهل ونزعة الشر مرضا للروح، وهو ما يجبر على الأخذ بعين الاعتبار أسبابا أخرى، ليست فيزيولوجية، وإنما روحانية (الأقسام غير العاقلة من الروح) وسياسية (التربية). إن الإنسان الذي يعتبره الرأي شريرا بإرادته، هو في الواقع إنسان مريض، «وإن جميع الأشرار الذين هم نحن، يصبحون أشرارا بفعل علتين غير إراديتين تماما، هما: استعداد الجسد، والتربية». يمحي الحد الفاصل بين العادي والمرضي، ولا يبقى المشكل هو البحث عن السبب الذي يجعل الناس يصبحون مجانين، وإنما تحديد الشروط التي يمكنهم بمقتضاها، أن يكفوا عن أن يكونوا كذلك. يكون العلاج واحدا في جميع الحالات، وهو: إعطاء الجسد والروح، وكل قسم من أقسامها، الغذاء والحركة اللذين يكونان خاصين به.

الإحساس (61 د ـ 68 د)

تكون الروح الإنسانية، تماما مثل روح العالم، منتشرة في الجسد: إن نقطة رسوخ الروح الخالدة هو نخاع الرقبة، والنقطة الخاصة بالروح الزائلة، هو النخاع الشوكي. تكون النتيجة الأولى للتجسد هي الإحساس؛ فلا يكون الحي حيا، إلا من جهة أن جسده يكون بكامله نسيجا من الروح، وإن الروح هي ما يجعل كل جسد حي، يحس. إن الإحساس هو فطري، وإن سيرورته هي واحدة في كل حي، ولا يعني هذا أن الأحياء جميعا، يحسون بنفس الانطباعات. في ما يتعلق بالمدركات الإنسانية، يكون لا بد من الجمع بين ثلاثة أبعاد: بعد آلي، بما أن أحاسيسنا تكون نتيجة أفعال أجسام خارجية على جسمنا، وبعد فيزيولوجي، بما أن الإحساس يمكن أن يكون عاما أو متميزا، وبعد روحاني، وذلك لأن الحركة التي تهز الجسد، تصل إلى حد الروح.

يكون الإحساس حركة ناتجة عن اهتزاز ينتشر «دائريا»، في كامل الجسد. يمكن أن يبقى الانفعال الأولي مع ذلك [249] غير محسوس، وذلك إذا ما وجد نفسه محصورا في قسم من الجسد، يمتص كثافته الصدمة. ولكن لا يوجد قسم من الجسد، يكون محروما تماما من الروح، وبالتالي من الحساسية، وإلا فهو سيكون غير متحرك أي ميتا؛ وتكون درجة حساسيته بحسب تحركه،

والـذي يكون مرهونا بدوره، بحجم كمية الروح الذي يكون موجودا فيه؛ والحال أنه بصفة عامة، «لا توجد أي طبيعة خاضعة للضرورة، يكون بإمكانها أن تمزج في وقت واحد، عظما سميكا ولحما غليظا، بحدة إحساس كبيرة». كلما كانت «كمية الروح» وحدة الإحساس كبيرة، كلما كان الوعي (فرونيسيس) حاضرا. يختلف الوعي الذي يكون في النخاع، أو في العظام، عن الـذي يوجد في الدماغ، وهو يختلف أكثر عـن ذلك الذي يكون في الروح الناطقـة. إن الوعي (فرونيسيس) هو بالتالي خاصية الروح، ولكن ليس الروح المفكرة فقط ؛ فحيثـما توجد حياة يوجد الوعي، حتى وإن كان هذا الأخير، بتعبير «برغسـون»، يكاد يكـون معدوما: إن النباتات هـي ذاتها تحس بالمتعة وبالكراهة. يتمثل الوعي الأكبر في القدرة على أحاسيس تكون أكثر تميزا، وحادة ومتنوعة. ولهذا السبب لم تقم الآلهة بحماية رؤوسنا بطريقة أفضل: فذلك كان سيجعلها غير قادرة على الإحسـاس. ولما كانت الحياة الأجمل، ولكن القصـيرة، هي أفضل من الحيـاة الأطول ولكن البليدة، فـإن الرأس، مركز الحـواس الخمس، وبالتالي الحائز على الحساسـية الأكثر لطفا، يكون القسـم الأكثر ضعفا من سواه.

تجعل أشـكال مختلف المجسـمات متعددة الصفائح، أن هذه الأخيرة، تقوم بأعمال مختلفة على الجسـد، وعلى أعضائه (إنها تخز وتقطع وتشـنج). يمكن أن تتمخض نفس الإثارة، عن إحساسين مختلفين: إن أهرام النار، إذا ما قامت بوخز العيون، ستخلف إحساسـا بالبياض، ولكنها إذا ما وخزت اللحم، ستترك إحساسـا بالحرارة. فهنـاك «ترجمة» من طرف مختلف الأعضاء الحسـية، ومن طـرف اللحم، للأعـمال الواقعة عليها، وانتقـاء لما يمكنـه أو لا، أن يؤثر فيها (تكون جزيئـات العناصر الأربعة، إما كبيرة وإما صغيرة بالنسـبة إلى أوردة مناخيرنا، وستكون سيرورة إسـالتها أو تبخرها فقط، هي التي ستدرك على أنها روائح). تكون قدرات الحي على الإحساس، محدودة من جهة طبيعة وعدد الحواس التي لديه، من ناحية، ومن جهة تقايس الأجسام المادية مع أعضائه، من ناحية أخرى. لا يكون العالم المحسـوس محسوسا إلا لكونه يكون محسوسا من طرف جسـم متحرك، وإن العالم الفيزيائي هو عالم بدون كيفيات. أضف إلى هذا، أن الأحاسيس لا تكون معطاة تحت شرط المكان والزمان: لا يحدث

الإحساس إلا في الحاضر. وكما أن ليس للفضاء المحسوس اتجاها بصورة فعلية ـ لا يحصل التقابل بين الفوق والتحت على شبه واقعية، إلا في التنقل وليس في الإحساس ـ فليس زمن الإحساس، زمنا له اتجاه. لا يجر كل هذا، إلى أي ذاتوية: لا توجد الكيفيات المحسوسة إلا بقدر ما تكون محسوسة راهنا، ولكن كونها تكون محسوسة، أمر تكون له أسباب موضوعية تماما. لقد صنعت الأجسام الحية والأجسام الخارجية، من نفس [250] المكونات الأولية، ويوجد بينها تقايس، وهو ما يسمح بإقامة علائق موضوعية منتظمة، بين الأسباب الفيزيائية للإحساس، والكيفيات المحسوسة. غير أن الأحاسيس تتغير أيضا، وذلك بحسب عدد وشدة، وسرعة الحركات المتقبلة، بحيث أنه توجد كثرة من «رؤية الأبيض» ومن «الشعور بالبرودة». يكاد يكون التنوع النوعي لا محدودا، ونسبيا لحالة جسدنا، ولكن لا يفترض هذا أيضا، أي نسبوية: تكون الفوارق النوعية بين الأحاسيس مبررة، فيزيائيا، وفيزيولوجيا (ذاك ما سيكون الدحض الأخير الموجه من طرف ‹أفلاطون› لـ‹بروتاغوراس›).

يكون كل إحساس مختصا، وذلك أن الجسد يقوم بالتمييز بصورة تلقائية: إنه يرتعش إذا أحس بالبرودة، وليس عندما يرى البياض. ولكن، لكي ندرك الكيفيات حسيا، يكون شيء أكثر من هذا التفريق «المفعول» من طرف الجسد، لازما، إنه لا بد من القدرة على التمييز وعلى المقارنة. ينبغي إذن أن ينضاف الرأي، ومعه الأسماء التي «نكون معتادين على استعمالها». تكون أغلب الأحاسيس الإنسانية، أحاسيس تمثلية، إنها تضع في الحسبان ما تحدده محاورة **السفسطائي**، على أنه مزيج من الإحساس والظن، **فانتاسيا** (264 أ). قبل إدخال الإله للمقياس الرياضي، «لا شيء كان يستحق أن يسمى بالأسماء التي نستعملها حاليا»: إن صنيع الداميرغوس، يسمح بتأييد صحة التسميات السارية. ولا يمنع هذا، من أن توجد كثرة غير محدودة من الكيفيات غير المسماة (الروائح)، أو التي لا حصر لها (مختلف درجات الألوان والأصوات): فبالرغم من أن المحسوس يكون منتظما، وأنه قد جعل متقايسا مع الأجساد الحية، وبالخصوص مع جسدنا، فإنه سيشتمل دوما على اللامحدود من جهة الكم، كما من جهة الكيف، ولا يكون للغة إلا تأثير محدود عليه. غير أن الآلهة الصغيرة لم تصنع، لما صنعت الحساسية، أداة ضرورية للمعرفة الحسية فحسب،

وإنما كانت ترمي إلى قصد أسـمى، وإننا نجد إعادة التأكيد على علوية البصر والسـمع، وهي الحواس الوحيدة التي لها توجه فلسفي (علم الفلك والتناغم)، والتي تكون في متناول الجمال، كما قد قيل ذلك منذ محاورة **هيبياس الأكبر**.

الرؤيا (70أ_72 ب)

إن الأشـخاص الذيـن سـيتقبلهم «قريتياس» مـن مقالة طيـماوس، هم نتاج حسـاب الآلهة العاقلة، وبالتالي فهم طيبون، وإنهم يعملون على إعلاء العقلي على اللاعقـلي، والخالد على الهالك، والخير على الشر. ولعل أبلغ مثل عن هذا النوع مـن الحسـاب، هو ذاك الذي يحكـم عملية صنع الكبد. عندمـا يقوم أبناء الإله بإنجاز تركيب الـروح الفانية، فإنهم يحاكون عمل الإله، الذي مقصده هـو الأفضـل دوما، ومع ذلك، فهـم يكونون واعين تمامـا بالطابع القبيح لما يركبونـه، وبالخصوص، لما يكون خاصا [251] بالقسـم الشـهواني، ذلك «الوحش الموثوق إلى معلفه». إنه يمثل بالتالي، مشـكلا بالنسـبة إلى الآلهة. لا يمكن أن يقاد القسم الشهواني إلا بواسطة الصور، وليس لشهواته من موضوع سـوى الصور التي تنتجها الشـهوات نفسها. ولأجل تحقيق الأفضل، ينبغي فعل مـا من شـأنه أن يجعل هذه الصـور تتضمن أحيانا الحقيقة، وهـو ما لا يكون ممكنا إلا إذا ما صدرت هذه الصور عن القسم العاقل من الروح، وإذا ما وجد عضوٌ سميك وأملسُ ولامع، يكون قادرا أن يلعب أمامها دور المرآة. إنه عن طريق صنع الكبد، وإقامة «وحي إلهي» فيه، قد جعلت الآلهة، من رؤيا المنام، رابطة بين قسمي الروح الأكثر غربة عن بعضهما.

تمثل أحلام الرؤيا الوسـيلة الخارقة، والعادية مع هذا، والمشـتركة بين جميع النـاس، التـي ابتكرها أبنـاء الإله بهدف إخضاع القسـم الشـهواني: يمكنه هـو أيضا أن «يلامس» الحقيقة، ولكنه لا يسـتطيع أن يعرفها، وإنما أن يشـعر بآثارهـا في المنـام فقط. ما هو نـوع الحقيقة الذي تحتوي عليه الأحلام؟ ليسـت الرؤيـا الخاصـة بالروح الفانية، إدراكا صحيحا لما يكـون، أو لما كان، أو لما سـيكون (فذلك هو شأن الروح الخالدة في **الجمهورية**، 572 أ)، إنها تكشف عـن خير أو عـن شر راهن، أو مـاض، أو قادم، وهو يكـون دائما خير أو شر، شخص ما. وتكون الصور صحيحة، إما لكونها تكون قد حصلت عن إلهام

حسن، وتكون بالتالي مبدأ للأعمال المستقيمة، وإما لكون ظلم الأعمال السابقة والراهنة أو الآتية، والمكبوتة في النهار، ينفجر في الأحلام مؤثرا بصورة مؤلمة، في الروح الشهوانية، وفي أحد الأعضاء الأعمق خفاء في الجسد. إذا ما كانت هذه الصور إشارات مرسلة من طرف العقل، فيجب كي نفهمها، أن نكون في كامل مداركنا العقلية. تتمثل مهمة مفسر الأحلام (**بروفيتيس**)، في قول ما تكون الحقيقة العينية التي تم الإحساس بها من طرف الروح، المحرومة من صوابها. يكون هؤلاء «الأنبياء»، «وحدهم المخولين من طرف القانون، لكي يكونوا حكاما على الرؤى الموحى بها» (**طيماوس**، 72 أ ـ ب). ينتقل طيماوس مما هو نفساني إلى ما هو اجتماعي، وذلك أنه ولئن كان يمكن لكل روح أن يكون لها أحلام رؤيا، فليست كل روح تكون قادرة على تأويلها. وحدها تستطيع ذلك الروح التي تكون قادرة على أن تعرف ذاتها، وإن ‹سقراط› يقوم بهذا الصنف من التأويل في محاورة **قريطون** (44 أ) وفي محاورة **فيدون** (60 و ـ 61 ج). لقد اكتشفت الآلهة علاجا فعلا، وستحدث أحلام الرؤيا نتائجها الفيزيولوجية والنفسانية، ولكنها لن تكشف عن دلالتها إلا لمن يتفكر. يمكن أن نذهب إلى حد الاعتقاد بأن كل كسمولوجيا لن تكون، حسب ‹أفلاطون›، سوى مشروع نبوة كبير، لتأويل الصور المسقطة عن طريق قوة عقل فعال، يكون قادرا، بصورة غير معروفة، على جعل المعقول محسوسا. سيكون العالم بعلوم الطبيعة، ذلك المترجم الفاقد للإلهام، ولكن نافذ البصيرة، الذي يعرف تمييز الفعل الإلهي للعقل ضمن «الضجيج والمظاهر» المحسوسة.

[252] قد تكون السيادة الكونية للعقل وهما، وإن جعل العقل مبدأ للحكم السياسي، هو أيضا، دون شك، وهم أكبر، ولكن الوهم وحده، يستطيع أن يحرك بصورة مستقيمة، تلك الدمية المتحركة التي هي الإنسان، والذي هو مخلوق لا يمكن أن يستغني، لا عن الأساطير، ولا عن الصور، ولا عن الأكاذيب. إن محاورات **طيماوس** و‹قريتياس›، و**النواميس**، هي أكاذيب حسنة، وهي لا تكذب إلا لكي تفرض معتقدات مستقيمة: إنها تصدر عن معرفة هي لا تبحث عنها ولا تبلورها، ولكنها تستمد منها النتائج، إلى حدود التفاصيل الدقيقة، بقصد إقناع الناس بكون العقل يستطيع أن يتغلب على الضرورة وعلى الفوضى. إنها تبرهن هكذا على الفائدة من الفلاسفة، وفي كل

الأحــوال، على الفائدة من الذين يكونون من بينهــم واقعيين بما فيه الكفاية، لكي يفهموا، أنه لكي نؤثر في الحيوان الإنساني، لا بد أن نروي له خرافات. لقد أراد «أفلاطون» بالمحاورات التي من المحتمل أنها محاوراته الأخيرة، أن يورثنا أفضل الحكايات الممكنة بشأن العالم والمدينة، وروح البشر.

الخاتمة

الخير

لقد كان مقال «أفلاطون» في الخير، منذ العصور القديمة، مضرب الأمثال في الغموض، ولم يسهم، وهذا أقل ما يمكن أن يقال، تأويل الأفلاطونية المحدثة، بمماهاته بين الواحد والخير، في توضيح الأمور.

وضع المشكل (الجمهورية، الكتاب السادس، 503 و ـ 506 د، وفيلابس، 11أ ـ12 ب)

إن الفضائل، كما قد حددت في الكتاب الرابع، هي فضائل الرأي المستقيم. وإننا لا نزال نجهل، لأي شيء تكون الفضيلة، والعدالة بصفة خاصة، خيرة. إلا أنه بدون العلم بما يكون خيرا حقا، ستكون كل قيمة نسبية، إذ لا شيء يكون خيرا في ذاته، وإنما فقط إذا ما استعملناه بصورة صالحة. يتمثل الاستعمال الصالح لشيء ما، في استعماله كوسيلة، بقصد غاية نعتبرها خيرة، ولكن يمكن أن تصبح كل غاية بدورها، وسيلة لغاية أخرى. وإذا ما كانت توجد غاية قصوى (ما تسميه محاورة **ليسيس**، في 219 ج، «الصديق الأول»، **بروتون فيلون**)، تكون قادرة على أن تضع حدا لهذا التراجع، فإن هذه الغاية هي ما ننشده من خلال جميع الغايات العينية، وإن هذه الغاية هي الخير. ولهذا السبب، يصح أن نقول أن «الخير هو ما تسعى إليه كل روح، وما بغرضه تفعل كل ما تفعله»، ولكن، لا يكفي تفصيل اسم الخير، أو قول أنه «ما يكون أهم ما يجب أن يعرف»، حتى نكون قد أعطيناه مضمونا. يكون لكل شخص عنه رأي، يستتبع طريقته في الحياة بكاملها، وأبسط عمل من أعماله. يعين «أتباع مذهب النسبية» الخير في التفكير (فرونيسيس)، ولكن، إذا

ما سـألناهم: «التفكير في ماذا؟»، فإنهم سيكونون مرغمين على الإجابة كما يـلي: في ما هو حقيقي وصحيح، وبالتالي، في ما هو خير. أما أغلب الناس، فإنهم لا يدافعـون بالمعنى الحرفي للكلمة، عن أطروحة ما، ولكنهم يتصرفون كما لـو كانت لهم [254] أطروحة، وذلك بإصرارهم على البحث عن اللذة. يبدو ذلك عندئذ، كاف بالنسبة إلى ‹سقراط›، كي يعترض بقول أن جميع اللذات ليست خيرة، وأن البعض منها، يمكن أن يكون ضارا. ولئن كان يمكن أن تكون طبيعة الخير موضع جدل، فإن هناك مع ذلك، نقطة يمكن أن يتفق بشأنها الجميع، وهي : يمكن أن يقنع أغلب الناس، بمظاهر العادل أو الجميل، وأن يرضـوا بأن يظهروا كواحد منهما، ولكن في ما يتعلق «بالأشـياء الخيرة، فلا أحد سـيرضى بأن يمتلك منها المظاهر، فكل واحد يطلب الحق، وهو لا يـولي في هذا الأمر، أي أهمية للرأي». تكـون أرواحهم عاجزة عن إدراك ما هو خير، ولكنها «تستشعر أن ذلك موجود»، وينكشف لها، بنفس المناسبة، الفـرق بين الواقع والمظهر، وبين العلم والرأي. ومثلما يحظى الجمال بميزة الظهور كـما هو، فإن الخير يحظـى بميزة كونه يفرض على الجميـع، الاعتراف بفرق مزدوج، يكون هو مبدأه.

يعاود طرح الخيار بشـأن هل إن الخير هـو اللذة أم الفكر، في بداية محاورة **فيلابس**، والتي هي دون شـك، المحاورة الأكثر تعقيدا، والأكثر عسرا من بين جميـع محاورات ‹أفلاطـون›. ويعود ذلك إلى أنـه لا يمكن التخلص من اللذة، بهذه السـهولة، فهي التجربة التي تقوم بإفشـال الفكـر واللغة. فاللذة التـي تكـون منيعة على كل إقناع، تجعل محل سـخرية، كل جهد من أجل نفـي، أو توضيح حقيقتها وقيمتها. يؤكـد ‹فيلابس› أن اللذة خيرة، وأنها هي مـا يرغب فيه كل كائن حي، ثم يصمت. ويجد ‹سـقراط› في ‹بروتارخوس› محاورا، ويشرع بكل شجاعة، في عملية فحص طويلة. ما الذي يحدث للفكر عندما يواجه اللذة؟ يمكنه أن يميز بين اللذات، ويصنفها ويرتبها، وأن يرفض بعضهـا ويحتفظ بالبعض الآخر، ولكن تحت هذه اللذات، هناك دوما اللذة، في عمقهـا وبريقهـا وسرابهـا؛ لا تبالي اللذة بـأي جدلية، وتحـت اللذة، توجد الحيـاة العنيدة لأجل أن تتمتع بذاتها، ولأجل الازدياد، ولأجل أن تكتشـف فيهـا، قيمتها الوحيدة. يمكن للفكـر عندئذ، على الأقل، ألا يكون كئيبا

أو أخلاقيا، وألا «ينكد على اللذة» (23 أ، ب). وخلافا لـ‹سقراط›، محاورة **الجمهورية**، يعترف ‹سقراط›، محاورة **فيلابس**، بقوة ادعاء اللذة بكونها هي الخير، وهو لا يتمكن من التخلص منها إلا بواسطة «حيل» متعاقبة، تسمح للفكر بضمان نفوذه (انظر ص. ص. 166 ـ 167). ولكن لا يستطيع الفكر أن يتكلم، في مواجهة اللذة، باسم حقيقته الخاصة، وأن يتسامى، وأن يثبت وجود حياة أخرى أكثر ألوهية، لا يمكنه سوى المطالبة، بكونه هو أيضا، مقوم ضروري للحياة الإنسانية الأفضل. وبالفعل ستطرح على الفكر في النهاية، المسألة الأكثر بساطة، ولكن الأكثر صعوبة من جهة حلها، وهي: مسألة الصلة بين الحياة والفكر، ومسألة اكتفاء كل واحد منهما بذاته. تتوهم الحياة بأنها تكفي ذاتها، عندما تجعل نفسها لذة، وإن الفكر يندد بهذا الوهم، ولكن دون أن يكون على يقين من الغلبة، ويكون الفكر على يقين بكفاية ذاتـه عندما يفكر، ولكنه لا يكتفي بذاتـه إلا لأنه توجد لذة في التفكير، فتستعيد الحياة هكذا، **متاعها**. ومثلما كان الأمر في محاورة **الجمهورية**، فقد كان تصورا [255] الخير، غير مناسبين بنفس القدر، لتحديده، ولن تعمل محاورة **فيلابس** على دحضهما، وإنما على مزجهما.

I. الحياة الخيّرة

عن السؤال المطروح من طرف ‹أديمانتس›، في محاورة **الجمهورية**: «ولكن أنت يا ‹سقراط›، ما هو القرار الذي تتخذه؟»، يرفض ‹سقراط› أن يجيب. وهو يبدأ في محاورة **فيلابس**، بمساندة أطروحة «أتباع مذهب النسبية» (11 ب)، وذلك لغاية ما أوحت إليه ذكرى مقال قديم، بأن الحل لا يوجد، لا في هذا الجانب، ولا في ذاك: فلا إنسان يمكن أن يقبل بجفاف حياة من التفكير بدون لذة، أو يمكن مع ذلك، أن يقبل بحياة من اللذات، لن يكون له بشأنها أي وعي (**فرونيسيس**). فلا اللذة ولا الفكر يمتلكان الخصائص التي نتعرف بها على ما هو خير: ليس فقط المقدرة على أن يقع اختياره من طرف جميع الناس (الحجة الأساسية لأتباع اللذة)، ولكن ليس الكمال والكفاية أيضا (60 ج ـ 61 أ). ستكون الحياة الخيرة بالتالي، مزيجا من اللذة ومن الفكر. يقع التوجه في البداية، إلى حد فارغ لا نعرف عنه شيئا، ما عدا كونه يكون مزيجا.

ماذا ستكون مقوماته؟ لا يمكن أن تكون اللذة، بصفة عامة، وهي التي تتبع جنس اللامحدود، والتي ليست سوى سيرورة (غنيسيس)، ولا تكون واقعا معينا (أوسيا)، والتي تغطي كثرة لا حصر لها، من جهة الكم، كما من جهة الكيف، والتي يمكن أخيرا، أن تكون خاطئة. إن اللذة **لا توجد** إلا على شكل كثرة من اللذات. ينبغي إذن، أن نضع مكان ما لا يكون إلا محسوسا، وما لا يحتمل أي حد، كثرة من أنواع اللذات، وأن نقوم بإقصاء تلك التي تكون وهمية، وأن نتبين تلك التي تستطيع أم لا، أن تساهم في الحياة الخيرة. يستعمل ‹سقراط› لأجل ذلك مبدأين، وهما: التفريق بين اللذات بحسب رفعة أمكنة ولادتها، الجسم أو الروح، أو وحدة الإثنين(46 ب ـ ج)، وبحسب المقابلة بين الخالص والممزوج فيها (تعني عبارة «خالص» هنا، غير المسبوق بألم، وغير الممزوج بألم). يفسر تركيب اللذات لماذا يحافظ البعض منها على الطابع اللامحدود للذة، في حين تنتمي أخرى، وهي المعتدلة والمتزنة، إلى نوع المزيج بين المحدود واللامحدود (52 ج ـ د). ونظرا لكون المبدأين المستعملين، هما مبدآن أخلاقيان، فإن التصنيف الذي ينجر عنهما يكون ترتيبا، وهو يسمح بتقرير أي اللذات يمكن أن يوضع في المزيج دون أن يفسده ـ اللذات الخالصة للروح وحدها ولوحدة الروح والجسد ـ وأيها سيقع إقصاؤه: إنها اللذات الممزوجة، سواء كانت خاصة بالروح وحدها، أو خاصة بالوحدة. أما اللذات الضرورية المرتبطة بالجسد، فلا نعرف بالضبط، هل إنها ستكون مقبولة أم لا. هل ينبغي إجراء نفس الفرز بشأن بالمعارف؟ لئن كانت توجد لذات مغلوطة، فإنه لا توجد علوم مغلوطة (سيكون ذلك تناقضا في التعبير)، ولكن البعض منها يحتوي على الغلط، وعلى ما لا يكون صحيحا تماما، وما ليس دقيقا (انظر ص.ص. 81 ـ 82). [256] ومع هذا، فلها جميعها مكانها في الحياة الخيرة، حيث أن لا واحد منها يكون رديئا أو ضارا، إنها تكون مفيدة كلها، على الأقل، إن كنا نريد «أن تكون حياتنا حياة». إننا نعرف مما تكون الحياة الخيرة، وإننا معها نكون» قد وجدنا بالتالي طريقا ما نحو الخير» (61 أ)، وهو: المزيج الحسن المتركب من جميع العلوم وجميع الفنون، ومن بعض اللذات. ولا بد أن نضيف إلى ذلك، الحقيقة، فهي الشرط الضروري لكل إتيان إلى الوجود، ولكل استمرار في الوجود (64 ب). ليست هذه الحقيقة، تلك المرتبطة بمختلف معاني الخلوص، المدمجة في العلوم وفي اللذات، والتي قد استعملت كمعيار

لترتيبها؛ وهي ليست أيضا تلك التي «تحبها» الجدلية، إنها نوع مشتق، وأقل درجة، وهي تختلط بالصيرورة لأجل أن تجعلها توجد، ولكنها لا تكسبها سوى وجود الأشياء التي في صيرورة.

تجليات الخير الثلاثة

لقد أوصلتنا الثلاثية الأولى، العلوم، واللذات، والحقيقة، إلى «المداخل الكبرى» للخير: «فإذا ما قلنا بأننا نقف منذ الآن، أمام أبواب الخير، وأمام منزل شيء من هذا القبيل، أفليس من المحتمل، أننا نقول شيئا صحيحا بهذا الصدد؟» (64 ج). على هذه العتبة التي «من المحتمل» أن ‹سقراط› يقف عندها، والتي هي عتبة المنزل الذي يقيم فيه «شيء ما مثل» الخير، مثلما يمكن أن نقول ذلك «بمعنى ما»، هناك سؤال يطرح نفسه: ما هي العلة الرئيسية لأجل أن تكون الحياة خيرة، وأيها يكون الأكثر قرابة مع هذه العلة، اللذة أم الفكر؟ هذه العلة هي الخير حتما، ومنذ بداية محاورة **فيلابس**، يعود الإقرار المألوف بأنه، لمعرفة طبيعة أي شيء كان، على وجه الحق، لا يوجد إلا طريق واحد، هو الجدلية. ومع هذا، لا تمثل طبيعة الخير في نهاية المحاورة، موضوع فحص من هذا القبيل. إننا نبقى عالقين عند العتبة، وذلك لأنه ولئن كنا قد عثرنا «على طريق ما» (61 أ)، فهي ليست «الطريق الأبهى» (16ب)، وهي لا تمكننا من الدخول إلى المنزل. إننا بالفعل، نحاول أن نمسك بالخير انطلاقا من الحياة التي يجعلها تكون خيرة: فهو لا يمكن أن يدرك إلا من جهة آثاره فيها. ولئن كانت طبيعة الخير تستتر، فذلك يعود إلى كوننا لسنا على الطريق الصحيحة، حتى وإن كانت هذه الطريق، حسنة في حد ذاتها. يكتفي ‹سقراط› بإعطائنا العلامات التي بواسطتها نتعرف على كل ما يمكن أن نقول بأنه «خير». ولكي يكون المزيج مزيجا حقا (كل شيء محسوس يكون كذلك)، وليس مجرد خليط فوضوي، ينبغي أن يحتوي على «القياس وعلى طبيعة ما يكون متناسقا»، ولا شك أن «الاعتدال والتناسب ينتجان دوما الجمال والفضيلة» (64 د ـ و). إن الجمال هو العلامة البينة على وجود الاعتدال، ولكن، على وجود الحقيقة أيضا: ليس للصيرورة المتبدلة دون انقطاع، أو للصورة المشوهة، وجود حقيقي، وإن ما يكون معتدل القياس فقط، يكون له وجود. يضع ‹سقراط› إذن ثالوثا ثان، هو ثالوث تجليات الخير

[257]، وهـي: التناسـب والجمال والحقيقـة، ولكننا لا ندرك من التناسـب والجمال والحقيقة، سـوى ما يوجد في الأشـياء الممزوجة: لقـد لجأت قوة الخير بالنسبة إلينا، إلى طبيعة الجمال. لم يقم «سقراط» بتقسيم إيديا [مثال] الخير، فليست الحـدود الثلاثة أنواعا ثلاثة لجنس واحد، إنهـا آثار ثلاثة لا تنفصل عن بعضها البعض، وهي تسـتتبع بعضها البعض. إنه يقدم لنا المتعدد بدل الواحد، ولكنه متعدد لا يمكن لوحداتـه، بالرغم من كونها متميزة، أن توجد بمفردها. لا يكون الخير قنيا لنا، إلا على وجه من هذه الوجوه الثلاثة، ولكن يكون من الشرعي تماما، أن نعاملها «كما لو كانت وحدة واحدة، وأن نعتبرها مسؤولة عن صفات المزيج، وأن نقول أنه بسبب هذه العلة التي هي خير، يكون المزيج كذلك خيرا» (65 أ) .

حسـب «بروتارخوس»، لا تستحق مسـألة معرفة، أي من العقـل أو اللذة، يكـون له التوافـق الأكثر مع كل واحدة من هـذه التجليات، أدنى نقاش. وهو لا يأخذ كأمثلة، لأجل أن يبين أنها ليسـت اللذة، سوى اللذات الجنسية، والتي هي اللذات الأكـبر والأعنف: إنه لا يكون للذة عندئذ، قرابة ضعيفة مـع التجليات الثلاثة للخير، بل إنه لا يكون لهـا أي قرابة بها بتاتا، بما أن فيها كل الخصائـص المضادة (إنها مشـطة ومخادعـة وقبيحة). يعـود هكذا بقوة، الشطط والجنون، والطابع المخجل والقبيح، لبعض اللذات. ومع هذا، فقد سبق أن أقصيت اللذات التـي دون قياس من المزيج، منذ الوهلة الأولى؛ ولكن هل مـن الممكن مـع ذلك، إقصاء اللذات الجنسـية من الحياة، بـما أنها هي ذات منبعها وشرط استمرارها؟ ينبغي بالتالي، القبول بوجود مقومات في المزيج، ليس أنها لا تكون غير خيرة فحسـب، وإنما هي تهدد بإفسـاده كذلك، ولكنها تكون مع ذلك، ضرورية.

ترتيب أصناف الخير

نظـرا لكون الخير يتجـلى في إيديا[مثال] ثلاثية، فهو يسـمح بإقامة ترتيب لأصناف الخـير: تحدث قدرته فروقا تكون فروقا لا بد مـن إقامتها بين قيمنا، وليسـت فروقا في المعقولية. إن مشـكل القيم التي يجب عـلى الحياة الاعتراف بهـا وتفضيلها، يسـند إلى الخير قدرة وحيدة هي تنظيم أصناف الخير الإنسـانية.

ولقد كان هذا التوزيع الختامي للجوائز محيرا تماما. فلدينا: 1) القياس والمعتدل والمناسب. و2) ما يكون متناسقا، وجميلا وتاما وكاف. و3) العقل والتفكير. و4) العلـوم والفنون والآراء المسـتقيمة. و5) اللذات الخالصـة للروح وحدها. يشـتمل الترتيب على ازدواج أول، بين القياس والتناسـق (في الصفين الأولين)، وآخر ثان، بين الملـكات العقلية والمعارف (في الصفين الموالين)، على أن تبرير ذلك، هو أنه توجد علوية للأسباب على النتائج: إن التناسق والجمال هما نتيجتان للقيـاس؛ وإذا ما كان العقل والفكر، لا يحصلان سـوى على الجائزة الثالثة، فذلك يعود ولاشـك، إلى كونهما ليسـا سـوى ملكاتنا نحن، ولكن، بما أنهما ينتجان العلوم والفنون والآراء المسـتقيمة[258]، فإنهما يكونان رغم كل شيء، أرفـع قيمة منها. أما اللذات الخالصة للـروح وحدها، فيمكن أن تؤخذ من علوم أو من أحاسـيس (وهو ما يفـترض، بصورة غريبة، بأن الروح وحدها تسـتطيع الإحسـاس). وفي الأخير، ليس هناك جائـزة للحقيقة. من الممكن أن غيابهـا يعـني أن الحقيقة، أي حقيقة، لا يمكن أن تكون قيمة بالنسـبة إلى الحيـاة، بما أن الحياة تكون محتاجة على حد سـواء، للـضروري وللخاطئ «إذا أردنـا أن نجد الطريق كي نعود إلى منزلنا». وإننـا نفهم مع هذا، لماذا كانت أجوبة ›بروتارخوس‹ أجوبة ينقصها الاقتناع، ولتتويج هذا كله، يقول ›سقراط‹ بكونه كان يشـتغل بواسطة شـكل من الرؤيا. وسيكون من الصعب، في مثل هذه الظروف، أن نأخذ هذه «الرؤيا» مأخذ الجد التام.

تدل النهاية الساخرة لمحاورة **فيلابس**، على أنه حينما نبحث في الخير، عن علة أصناف الخير المسؤولة عن الحياة الخيرة، فإننا سنبقى أمام بابه: إنه يكون حينئذ مبـدأ الأفضل الذي يجعل، حسـب هذه الوجهة في النظـر، جميع أصناف الخير متشـابهة، على أن الاختلاف بينها، لا يكون سـوى فرق في الدرجة. ويكون النـاس مضطرين لأن يقنعوا بهـذا الترتيب الغامض والمنقـوص، أو بالأحرى، يكـون لا بد من إقناعهـم بأن يقنعوا به. يكون مـن الأفضل لهم عندئذ، أن يختاروا الأشياء المعتدلة والمتناسقة والجميلة، والمعارف بدلا من اللذات، واللذات الحقيقية بدلا من اللذات العنيفة، وذلك بحسـب هذا الترتيب. يقول ›سقراط‹ في محاورة **الجمهورية** (491ج)، بأن من بين الأشـياء التي تفسـد الروح، وتبعدها عن الفلسفة، هناك «كل ما ننظر إليه على أنه أصناف من الخير». إن أصناف

الخـير التـي يقترحها ‹سـقراط› هنا [في **فيلابـس**]، هي أفضل ولا شـك، وإن الترتيـب الذي يجريه عليها، هو أكثر تأييدا. ولكن أي «شـهود» يمكن أن تسـتدعي «الربة الفيلسوفة» لتدعيم رؤياها، وماذا سيكون وزن هذه الشهادة، أمام شـهادة البقر والخيول، وجميـع الحيوانات الأخرى (**فيلابـس**، 67 ب)؟ إن ‹سقراط› يسـعى إلى إقناع «أي شـخص»، ولكن، لعله ليس مقتنعا تماما، بأن يكون بالإمكان فعل ذلك.

II. التماثل بين الخير والشمس

يقـول ‹بروتارخـوس› بأنه يجب أن نجـد الطريق، لكي نعـود إلى منزلنا ـ ولكن أين يكون الفيلسوف في منزله؟ لا بد من العودة إلى محاورة **الجمهورية**. عندما يمتنع ‹سـقراط›، عن قول ما هو رأيه بشـأن الخير، فهو يقبل مع ذلك، التلميـح إليه بإقامة تمثيل بين الخير والشـمس. ولكنـه يذكر قبل ذلك، بأن الخير لا يمكن أن يتماهى مع كثرة الأشياء التي نعتبرها خيرة: «إننا نقول بأن هناك الجميل في ذاته، والخير في ذاته، وأن الأمر يكون على هذا النحو، بالنسبة إلى جميع الأشياء التي قمنا بوضعها على أنها كثرة. وإننا بإرجاعنا لها إلى الوحدة التـي تمثلهـا، نقوم عندئذ بوضـع كل واحدة من الواقعـات في وحدتها، وإننا نسميها «ما يكون كذا» (507 ب). لقد تم هنا بكل وضوح، احتساب الخير في عداد الماهيات، وتماما مثلما أننا نقول بأنه بواسـطة الجمال، أن [259] الأشـياء الجميلة تكون جميلة، فإنه بواسطة الخير، تكون الأشياء الخيرة خيرة. ولكن، ولئن كان الخـير ماهية، تكون على منوال جميـع الماهيات الأخرى، موضوع معرفة ممكنة، فإن التماثل مع الشمس سيسند إليها لا محالة، وضعا آخر.

التماثل بين الخير والشمس (الجمهورية، 507 ج ـ 509 د)

يمثل جعل فكرة الخير مثيلا للشـمس، إقرارا بأن لها قدرة ليسـت مشابهة لقدرة أي فكرة أخرى، وأنه لا يمكن بيان ذلك إلا تمثيلا ومجازا. أما التمثيل، فلأن الشـمس ليسـت فقط مثيـل الخير، وإنما هـي أيضا «ابنتـه» و«صورته». فرسـم النسـب يعبر عن تبعية أنطولوجية (للمولود تجاه الوالد)، وعن التشـابه الأقـصى (بين الابن والأب). أضف إلى ذلك، أن الرؤية لا تمثل فقط اشـتغالا

مماثلا لاشـتغال المعرفة، إنها تمثل اسـتعارة بشـأن المعرفة ـ وإنه من المحال، فوق ذلك، الحديث عن المعرفة بطريقة أخرى، ذلك أنه طالما أن المعرفة تتماهى مع حركتها الذاتية، فهي لا تمتلك تمثلا لذاتها. تشـير الاسـتعارات الحاضرة على امتـداد هذا المقطـع، إلى أن التماثل الدقيق لا يمكن أن يقـام، إلا مقابل حيلة منهجية، تفترض إقامة التوازي بين المكان المحسوس والمكان المعقول، وليس التبعية (وقد كان ذلك سـيمثل التخلي عن المشـاركة). تقوم الاسـتعارات بالتالي، بتجديد التواصل، وتصحيح العلاقة التماثلية: يستعمل المرئي كنموذج منهجـي للمعقول، الذي هو النموذج الأنطولوجي له. «إن القدرة على الرؤية» لا تكون في الحقيقة، إلا «محاكاة للعقل»، وذلك تماما، مثلما أن ليس «القسم الأكثر إضاءة من الوجود» هو الشمس، وإنما الخير.

يكـون الفصل البات بين المكان المحسـوس، والمكان المعقول، ضروريا مع ذلك، لعملية التمثيل: يجب أن يجد كل عنصر موجود في مكان، عنصرا مرادفا في المكان الآخر. «إن ما يكونه الخير للعقل في المكان المعقول، وبالنسبة إلى المعقولات، هو ما تكونه الشمس في المكان المحسوس بالنسبة إلى الرؤية، والأشياء المرئية». وتقيم الصيغة مساواة في النسب: إن الألف الكبرى [بالحروف اللاتينية] تكون للباء الكبرى وللجيم الكبرى، مثلما تكون الألف الصغرى للباء الصغرى وللجيم الصغرى. يجد اسـتعمال الرؤية كتمثيل للمعرفة، وليس أي حاسـة أخرى، ما يبرره، في هذه الحالة الوحيدة، والتي هي لزوم حد ثالث. فبدون هذا «الحد الثالث» الذي هو الضوء، سيكون وجود القدرة على الرؤية في العينين، غير ذي جدوى، وسـيكون وجود الألوان، غير قابل للرؤية: يجب أن ينضاف لهذين الوجودين، وجود ثالث. تعود علوية الرؤية على الحواس التي لا تستدعي سوى صلة بسيطة، إلى كون الرابطة التي تجعل أن الرؤية ترى، وأن المرئيات ترى (508 أ)، تزيـل الطابع الجزئي والعرضي لعمليات الاتصال. يقدم الضـوء، نظريا، كل المرئـي للرؤية، إنه لا يخضـع لأي شرط آخر غير شروط [260] وجود الإضاءة وشـدتها. ولا يمكن كذلك، تصور الصلة بين العقل والمعقـولات، كاتصال مباشر وعرضي وجزئي. هنـاك مع هذا، عدم تناظر: يكـون شرط الرؤية خارج نطاق الرؤية، فما يمكن من الرؤية، لا يمكن أن يرى، ولابد من التفكر لإدراكه؛ وفي المقابل، تكون صلة الضوء «بسـيده»،

أي بالشـمس، بديهية، إدراكيا وأسـطوريا. بالنسبة إلى المكان المرئي، يكون وجود الضوء وفعله، هو الأمر الذي ينبغي أن نجعله بينا؛ أما الرابطة مع الشمس فهي أمر بديهي، بما أننا نراها تشـع. وفي المـكان المعقول، تكون الحدود التي لها وظيفة مماثلة لوظيفة الضوء، هي الوجود والحقيقة. والحال أن صلتهما بالمعرفة هـي أمر ظاهر، عـلى أن ما ينبغي اكتشـافه، هو فعل الخـير. في الحالة الأولى، تكـون لدينا الحدود الأطراف (العين، الألـوان)، ويكون علينا توضيح عمل حد وسـيط (الضوء)؛ وفي الحالة الثانية، تكون لدينا الحدود الحاصلة (الوجود والحقيقـة أي العلم)، ويكون علينا بيان أنها مرهونـة بعمل حد أول. إنها إذن، تبعية المعرفة بكاملها للخير ـ الذات العارفة والمواضيع المعروفة ـ هي ما ينبغي جعله يكون واضحا.

هنـاك عدم تناظـر ثان ينضـاف إلى الأول: يمكن أن نقـول بأننا، عندما نكون في الظلام، فنحن نرى «اللا شـيء»، في حين أننا لا نسـتطيع أن نعرف «اللا شـيء»، فكل معرفة هي معرفة بشيء مـا. يمكن أن يخرجنا الضوء من الظلـمات، أما الوجود الحقيقي [المثل]، فلا يخرجنـا من عدم التفكير، ولكن مـن الرأي. لا بد إذن من تقليص التمثيل حتى يمكن الاحتفاظ به: لا يكون التمييز بين الكمال والحرمان، وإنما بين الكمال وشـبه الحرمان. تستطيع الرؤية أن تمارس قدرتها بالتمام في وضح النهار، في حين أن الرؤية الليلية تكاد تكون محرومـة تمامـا من هذه القـدرة. ويكون الأمـر كذلك بالنسـبة إلى الروح: إنها عندمـا تتوجه إلى موضوع قـد أضاءه الوجود والحقيقـة، تعرف، وتكون عاقلة؛ وهي عندما تتوجه إلى ما ينشـأ ويفسـد، تبدو محرومة من العقل، وهي لا تنشـئ عندئذ سـوى آراء متبدلة تبدل الأشـياء التي هي مواضيعها. يمكن أن نقـر بأن المكان المرئـي يكون بإمكانه أن يتضمن تبعـا للأوقات، اللامرئي وشـبه المرئي، والمرئي بوضوح. ويكون مـن المحال بكل تأكيد، أن يكون بإمـكان المكان المعقول أن يتضمن اللامعقول؛ ولكن كيف يمكن حتى أن نقبل، بأنه يمكن أن يدخل فيه، ما يكاد لا يكون معقولا؟ لا يمكن أن يجد التواصل الذي يسـمح بالانتقال، على درجات، من اللامرئي وشـبه المرئي، إلى المرئي بالتـمام مرادفا له: فإما أن المعقول يكون كذلك بالكمال والتمام، وإلا فهـو ليس معقولا. إن المكان المرئي هو مـكان الصيرورة: لا شيء محال

بالتـالي، في كون الألوان تصبـح مرئية، أو مرئية بصـورة غامضة، أو لا مرئية تماما. ولكن الماهيات في ما يخصها، لا يمكنها أن تصبح معقولة، أو شـبه غير معقولـة، أو أيضا، أن تبقى غـير معقولة تماما، وذلك بحسـب كثافة **الأليتيا** [الحقيقـة: الـلاـ خفاء] التـي تزيد أو تنقـص. فلا يمكنها بتاتـا أن تصير: إنها معقولة [261]، وهي تكون كذلك، من جهة طبيعتها ودائما. ليسـت الآراء أفكارا ذات معقولية دنيا، إنها ليست أفكارا بتاتا(478 أ). يكون الاختلاف في الرؤية اختلافا في الدرجة يؤثر في نفس المواضيع؛ أما الاختلاف في المعقولية، فهو يرجع إلى نوعين من المواضيع مختلفين أنطولوجيا. يصل التمثيل هنا إلى حده: ليس للعين خيار، فهي لا تستطيع إلا أن تترقب أن تشرق الشمس، وإنها تكون خاضعـة للتغيرات الضوئية. وفي المقابل، فإن الروح هي التي تختار فعلا أن تتجه نحـو «ما يكون مضاء بفضل الحقيقة والوجـود»، أو على العكس، «نحو ما يكون مخلوطا بالظلمة». تكون كل عين، متى تكون عينا فعلا، قادرة على الرؤية بوضوح، في ضوء الشمس، ويلح ‹سقراط› على أن العين تكون، من بين أعضاء الحس، ذلك العضو «الذي لديه أكثر من غيره هيئة الشـمس»؛ (إنه **هيليوبايديس**)، وأنه يستمد من الشمس قدرته ـ لقد تم كل شيء، كما لو أن الشـمس قد صنعت، لكي تتم رؤيتها، عضوا على شـاكلتها. ولكن ليست الروح هـي ما يكون «مماثلا للخير» (**أغاتوبايديـس**)، وإنما «العلم والحقيقة». ويمتنع ‹سـقراط›، بالفعل، عن القول بأن كل روح تمتلك، لمجرد أنها تكون روحـا، طبيعـة ذات قرابة مع طبيعة الخير. إنها لن تكتسـب هـذه القرابة، إلا عندما تعرف ما تعرف، «على ضوء» الحقيقة والوجود. وما يعوز أغلب الأرواح، ليس الاسـتعداد العقلي، وإنما التوجيـه الأنطولوجي لهذا الاسـتعداد. يكون النقص، في ما يتعلق بالمعرفة، نفسانيا، وهو لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وذلـك لأن المعقولات في ما يخصها، تكون «مضـاءة» دوما، بفضل الوجود والحقيقـة. ونجد إثر ذلك، الحقيقة موضوعة وحدها، على أنها ما يكون مماثلا للضوء، ولكن ‹سـقراط›، في الفقرة 508 د، يقـوم بذكر الحدين معا. وإن في هـذا لمشـكلا: في كامل الكتابين، الخامس والسـادس، قـد كان الوجود موضوع للمعرفة، وليس شرطها: كان من المفروض أن نجده بالتالي، في صف الأشـياء القابلة لأن تعرف، وليس في صف الحقيقة. إن الجمع الأولي بينهما، هو مع ذلك أمر ضروري، وذلك لتبين أن الحقيقة من جهة كونها نتيجة للخير،

لا تكون حقيقة حملية، أو إسنادية، وإنما أنها تكون حقيقة أنطولوجية، وهذا ما يعني استردادیا، أن الوجود موضوع المعرفة هو «الموجود حقا»: يمثل كل حد [الوجود والحقيقة]، بالنسبة إلى الآخر، تحديدا داخليا، وتكون الأوسيا[الماهية] هي الاسم الخصوصي الذي يحصل عن تركيبهما. يوجد المكان المرئي عندما تنشر الشمس نورها؛ ويوجد المكان القابل للمعرفة، لأن الخير يوزع الوجود والحقيقة، ولكونه يوزعهما دائما. وبفضل التشابه بين العلة والمعلول، سيكون للعلم والحقيقة «صورة الخير»، حتى ولئن كانا أقل قيمة، وأقل منزلة منه.

لأي شيء يكون الخير علة؟

تمثل الشمس علة رؤية المكان الذي تسود فيه، وهي تكون داخل المكان المرئي، علة ولادة الأشياء المحسوسة ونمائها. ولكن ماذا تفعل إيديا[فكرة] الخير، حتى يكون بإمكاننا أن نقول بأنها تكون، في آن واحد، علة المكان [262] المعقول، وعلة داخل المكان المعقول؟ إننا ندرك ما الذي بقي يتطلب التحديد، وهو التالي: ماذا يفعل الخير، وكيف يكون علة؟ توجد في إيديا الخير، قدرة مزدوجة على جعل الذات العارفة تكتشف ملكتها في التعقل، وعلى تخليص الأشياء المعروفة من الصيرورة الدائمة، بجعلها تكون موجودة على نمط وجود «الموجود حقا»، أي الماهية. وفي غياب الخير، لن يكون كل شيء سوى تتابع أخاييل، وحركة أبدية من الكون والفساد. عندما يقع تفصيل هذه العبارة، كلمة «الخير»، فإن ما ينبغي أن يدرك قبل كل شيء، هو هذه القدرة التي تقوم، في آن واحد، بتوليد العقل بأن تقتضيه، جاعلة هكذا اختلافه جليا، وبتوليد اختلاف الوجود الخاص بالماهية المعقولة. عندما نرغب في فهم ما يوجد، وبالتالي في الخروج من الرأي، وعندما ندرك شيئا ما، يكون موجودا حقا، فنحن نكون في ذلك بالذات، تحت وطأة قدرة الخير تلك. إنها لا تكون علة فقط، نظرا لأن الأشياء التي نعمل على معرفتها، تكون قابلة للمعرفة، ولكن كذلك، لكون هذه الأشياء تمتلك الوجود والماهية. من السهل أن نفهم كيف أن الشمس، التي تنتمي إلى العالم المنظور، تتجاوز مع ذلك هذا العالم، بما أنه بدون نورها، وبدون حرارتها، لن توجد الواقعات المحسوسة، ولن تنمو: إن الشمس هي في نفس الوقت، شيء مرئي، وعلة كل صيرورة محسوسة. ويبدو أن اعتبار أنه يكون للخير في المجال

المعقول، نفس الوضع المزدوج، هو أمر معقول: من جهة كونه يكون موضوع معرفة، فهو يكون ماهية، ويكون معقولا، وهو يجعل كل الموجودات التي تشارك فيه، خيرة. والحال أنه ليكون شيء ما معقولا، فأن يكون خيرا معناه أن يكون حقا، وليس هناك فرق بين قيمة موضوع المعرفة وحقيقته، ولا يكون الواقع المحسوس خيرا إلا بأن يخضع لمقياس العقل. ولكن الخير يكون كذلك علة طريقة وجود المواضيع المعقولة. وبديهي أن «العلة» لا تعني جملة الشروط التي تجر مجتمعة، إلى التبدل (ظهور، وزوال أو تغير الظاهرة)، إن العلة الحقيقية تشتمل على»تعليل»، إنها ما يمكن من الفهم. يكون الخير بهذا المعنى «علة» على الوجه الأقصى: إنه يمكننا من إدراك الاختلافات والفوارق، تلك التي بدونها، لن يكون بإمكاننا، على وجه الدقة، أن نفهم شيئا، ولن يكون لنا ما نفهم.

الخير فوق الماهية

هل ينبغي حينئذ، اعتبار أنه لا يمكن لهذه العلة السامية أن تكون فكرة [مثالا]، وأن نجعل منها تبعا لذلك، مصدرا لكل وجود ولكل معرفة، يكون غير قابل للمعرفة وللقول، على نحو ما سيفعل ذلك ‹أفلوطين›، وكامل الأفلاطونية المحدثة من بعده؟ من المفترض أن يكون «تعالي» الخير، تعالي علة خلاقة، مطلقة، ولا تطال، وتكون ما بعد الوجود، وينبغي عندئذ الحديث، على الأرجح، عن «الواحد ـ الخير»، بل وحتى عن الله. تتمثل حجة تأويل من هذا القبيل، من جملة أشياء أخرى، في كون ‹أفلاطون› كان يتهرب دوما، عندما يتعلق الأمر [263] بتقديم تعريف للخير: من المفترض أنه يكون «عال» علوا، إلى درجة أنه سيرفض كل تعريف، وليس هذا فقط، بل وكل محاولة للتعريف أيضا، وهو أمر سيكون له ميزة إسقاطه في الهاوية التي لا قاع لها، ولكن المريحة في نهاية الأمر، لما لا يمكن أن يقال أو يوصف. يمكن أن نلاحظ مع هذا، أن «ضعف الاندفاع» الذي تذرع به ‹سقراط›، لم يعتبر غير كاف لبلوغ الخير، وإنما غير كاف لبلوغ الطريقة التي يتمثله بها ‹سقراط› راهنا (506 و).

يتمثـل عيـب تأويل من هـذا القبيل، في أنـه يتعارض مع إقـرارات صريحة ومكرورة. لقد رأينا أن «سـقراط»، كان يضع الخير في ذاته على قدم المسـاواة مع الجمال في ذاته، ومع جميع الواقعات الأخرى التي من نفس هذا الجنس، وأنه كان يصر على الكلام «عما هو» الخير. ونجد، زيادة على ذلك، في الكتاب السابع [من **الجمهورية**] على سبيل المثال، ما يلي: «في المكان الخاص بما هو قابل للمعرفة، عند الحد الأقصى، توجد فكرة الخير التي من العسير رؤيتها، ولكن عندمـا نكـون قد رأيناها»، فهي سـتصبح مبدأ العمل، إنها هـي ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، «إذا ما أردنا أن نسير سيرة معقولة، سواء في الحياة الخاصة أو في الحيـاة العامة» (517 ب). يجب على العقل أن يدرك ما هو الخير في ذاته: «إن من يشرع، مسـتعملا الجدلية، وبدون اسـتخدام أي إحساس، في الاندفاع عبر اللوغوس [التعقـل] نحو ما يكون الشيء، ولا يتوقف قبل أن يكون قد أدرك، عـن طريق العقل وحده، ما يكون الخير في ذاته، سـيبلغ غاية المعقول ذاتها» (532أ ـ ب). إن عبارة «ما هو» هي الصيغة الناجزة المعتادة لتعيين الماهية (**أوسيا**). وكذلك أيضا: «بالنسـبة إلى من لا يكون قادرا بفضل **اللوغوس**، على تحديد **إيديا** الخير، وعلى تمييزها عن جميع المثل الأخرى، وكما في معركة، على أن يشـق طريقا عبر جميع الاعتراضات، مليئا حماسا لأجل دحضها، معتمدا ليس على الرأي، وإنما على الماهية، فاتحا لنفسه طريقا عبرها كلها، بفضل تعقله الذي لا يخطئ، فإنك لن تقول أن إنسـانا من هـذا القبيل يمتلك علما بالخير في ذاتـه، ولا بأي خير آخر، وأنه إن كان قد لامس منه من أي جانب، صورة، فإنما عن طريق الرأي قد كان له ذلك، وليس عن طريق العلم» (534ب ـ ج). يسـتطيع العقل أن يحدد فكرة الخير بـأن يفصلها عن جميع الأفكار الأخرى، وذلك بالاشـتغال «تبعـا للماهية». أضـف إلى هذا، أن القـول العقلاني، أي **اللوغوس** المذكور في إثنين من هذه الشواهد، هو ما يكون الطريق «الذي لا يخطـئ» الذي يقود إلى «العلم بالخير في ذاته». لا يقول «أفلاطون» أبدا عن الخير بأنـه يكون غير قابل للمعرفـة، أو بأنه غير قابل للتحديـد، إنه يؤكد بكل وضوح عكس هذا تماما.

ومـع هذا، فهناك جملة شـهيرة مـن الكتاب السـادس (509ب)، تقول بـأن الخير «ليـس ماهية ولكنه يكون ما بعد الماهيـة، وبكونه يتفوق عليها

أيضـا، من جهة القدم والقدرة». يمكن أن نعتقـد أن هذا الإقرار يلغي جميع الأطروحات الأخرى، شديدة السطحية، وأنه يحتوي على حقيقة لا يقوم ‹سقراط› بتفصيلها، نظرا لكونها تكون فوق كل قول. يوجد في هذين السطرين، ولا شـك، أمر ملغز، ولا يمكن أن يكون الأمر، والحال تلك، إلا تأويلا ضد تأويل. كيف نفهم بالفعل، هذه الجملة الوحيدة والتي يسخر منها غلوكون، ولكن التي قامت عليها [264] فلسـفات بكاملها؟ على الأرجح بأن نرجعها إلى سـياقها، وبأن نسـند إلى الخير وضعا مزدوجا مماثلا لوضع الشـمس. وبأن نأخذ، إثر ذلك، النقاط الثلاث المتحدث عنها من طرف ‹سقراط› مع بعضها: ليـس الخير ماهية، إنه يكون ما بعـد الماهية، وهو يتفوق عليها من جهة القدم ومن جهة القدرة. يمكن حينئذ أن نعتقد أن الخير ليس ماهية **بالنظر إلى** كونه يكـون ما بعـد الماهية، علما وأنه يقـع تفصيل هذا التعبير بعبـارتي «من جهة القـدم ومن جهة القدرة». ليس الخير ماهية لأنه «يهب» الماهية، وهو إن كان يتفـوق عليها، فمن زاوية الجهـة المزدوجة للقدم والقـدرة. فهو لا يمكن أن يكون ماهية من جملة ماهيات أخرى فحسب، ولأنه يكون «الأكثر قدما»، ولكونـه يكـون شرط كل تفكير، فإنه يكون سـابقا لـكل موضوع تفكير. وعلاوة عن أسـبقيته، أو بالأحـرى، أولويته، يمتلك الخير قدرة أعلى مـن قدرة أي ماهية أخرى. تمتلك كل ماهية القدرة على أن تسـند ماهيتها، أو خصائصها لكثرة من الأشياء، ويمتلك الخير بدوره، قدرة من هذا القبيل (لهذا السـبب يمكـن أن نتحدث عن **إيديـا الخير**): فعن طريـق الخير توجد أصناف الخير. ولكن الخير يكون كذلك العلة السـامية، وليس الصورية، التي بواسطتها توجد جميع الماهيات، وتكون قابلة لأن تعرف من طرف العقل. وبالتالي يضعه قدمه الأكبر، وطبيعة قدرته «ما بعد» الماهية، ولا يعني هذا أنه ليس ماهية، ولكن أنه يتجاوز، من وجهة نظر مزدوجة، ما يفهم بهذه الكلمة. يحـدد القدم والقدرة هكذا، دلالة عبـارة «ما بعد» ويحصرانها. يكون للخير بالتـالي، وضع مزدوج، بحسـب مـا إذا نظرنا إليه من جهة مـا هو، أو من جهة مـا يقدر عليه. سـيكون بديهيا بأننا نرفض هذه الإمكانيـة إذا ما وضعناه في «ما بعد الوجود»: إن تعويض صيغة «ما بعد الماهية» (**أوسيا**) بصيغة «ما بعد الوجود» (**أون**)، قد انتـشرت من ‹أفلوطين› إلى ‹برقلس›، وصولا إلى ‹هيدغر›؛ والحال أنه قد قيل عن الخير أنه «القسـم الأكثر لمعانا من الوجود» (518 ج)،

و«الأكثر امتيازا بين الموجودات» (532ج): إن التمييز بين وجوده وقدرته هو شرعي. إذا كانت **قدرته** هي العلة الأولى للماهيات ولمعقوليتها، ولو أنه يكون بالتالي ما بعد الماهية، فإن **ماهو**، يكون علة خيرية جميع الأشياء الخيرة. عندما يكون الحكام «قد شهدوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه كنموذج لكي ينظموا المدينة والأفراد وأنفسهم»، على حد ما يقوله، وإن أبعد قليلا، نفس ‹سقراط› هذا. لقد وقع الاحتفاظ بهذه الوظيفة الأخلاقية ـ السياسية للخير، في كامل الكتابين السادس والسابع، ولكن ليس ذلك سوى عمل الخير داخل المكان المرئي. هل سيكون لازما بالنسبة إليه لكي يقوم بهذا الدور، أن يتمتع بتعالي مبدإ يكون غير قابل لأن يعقل بإطلاق؟

الخير غاية الجدلية ونهايتها

هناك أمر لا يقبل النقاش: إن مسألة الخير هي في محاورة **الجمهورية**، مرتبطة دوما بمسألة الجدلية، على أن الجدلية تجد في الخير، في وقت واحد[265]، مبدأها وغايتها: ما منه قد اقتبست، وما إليه تنزع. لئن كان عمل الخير يمكن أن يبقى خافيا عن أغلب الناس، فهو لا يمكن أن يخفى عن الجدلي، الذي لا يكون ما يكون، ولا يفعل ما يفعل إلا لكونه ينفعل به. إن الخير هو «ما تسعى إليه كل روح»، ولكن معرفته، على افتراض كونها تكون ممكنة، تبدو مقصورة على الجدليين الفلاسفة وحدهم. يكون الخير منشودا من طرف الجميع، ولكن الغالبية يخفقون في طلبه، وهذا الأمر هو بكل تأكيد، أمر مستنكر (وقد كان ‹أرسطو› قد استنكره: انظر **الأخلاق لينقوماخوس**، الكتاب الأول، 6). عندما نكون قد بلغنا أبواب الخير، فإننا نبحث عن علل قادرة على أن تنوب عن قدرته، وأن تدخلها على شكل خيرات متعددة، في شراب الحياة. وإذا ما بقينا عند العتبة، فلن يمكننا سوى أن **نتخيل**، بأن المنزل ليس فارغا؛ وإن الفكر الجدلي وحده هو ما يمكن من **معرفة** أن المنزل ليس كذلك. فهو وحده يدرك بالتمام، قدرة الخير على أنها ما يعطي معنى لمحبته للحق، وعلى أنها ما منه يستمد قدرته في البحث عنه، وفي العثور عليه. يدرك العقل أن الخير، هو في نفس الوقت، علة رغبته في فهم «ما يكون كذا»: وكون موضوع هذه الرغبة يكون موجودا. يكون الخير، الذي هو **تيلوس** [غاية] الجدلية، داخليا فيها بالضرورة: إنه فقط من الخارج، وكصورة، وبصورة

مجازيـة، يقع تصوره على أنه مبدأ متعال. لا يكون الخير لغزا إلا إذا بقينا خارج الجدلية: إنه، من الداخل، يكون ما يفهمه العقل الجدلي في البداية، على أنه علته وغايته. يتم عندئذ تصور الخير والجدلية على أنهما قدرتان، وأنه ينبغي أن نكون داخل واحدة منهما، لكي نفهم الأخرى. عندما يقع استعراض القدرة الجدلية، فإن الخير يفعل فعله، وهو لئن كان يضمن للفكر أن وجهة رغبته هي خيرة، وأن الماهيـات التي يضعها هـي موجودة حقا، فإن الفكـر يكون في المقابل، الدليل الحاسـم عـلى وجود الخير: إنه هو مـا يعطي معنى لجميع الأسـئلة التي يطرحها. ولكن مسـألة الخير، ليسـت فقط مسألة مطروحة من طرف الفكر، إنها توجد داخل الفكر كمسـألة المعنى، الـذي يمكن أن يكون لكوننا نرغـب في التفكـير، وفي أن نفكر، وهـو المعنى الذي لا يكـون أي تحديد ممكنا بشأنه، ولا أي معرفة محددة، بما أن كل تعريف وكل معرفة يفترضانه، ويحدثانه، وينتجانه، ويطمحان إليه.

لعل الخير ليس لدى «أفلاطون»، سوى الحل الذي هو الحل الذي لا يكف الفكر الفلسـفي عن الاجتهاد لتقديمه لمسـألة المعنى. إن العالم، عالم الأشـياء الطبيعية، كما عالم البشر، هو عاجز عن الإجابة عن هذا السؤال؛ ولكن عندما يقع التفكير في هذا العالم من طرف الفيلسـوف، سينفتح بالنسبة إليه، إمكان اكتساب معنى، وإمكان أن يجعل نفسه، على نحو أفضل، عالما.

بيبليوغرافيا

(تنبيه: تم الإبقاء على القائمة البيبليوغرافية للنسخة الأصلية للكتاب كما هي، دون ترجمة لعناوين المصادر والمراجع الوارد ذكرها)

لقد شهد عدد المؤلفات والمقالات المخصصة لأفلاطون، تكاثرا متناميا، وذلك في العالم الأنغلو-سكسوني، على وجه الخصوص. ولا تذكر البيبليوغرافيا التي تتبع، والتي هي انتقائية ومختصرة قدر الإمكان، إلا أهم المؤلفات، وهي تشير بالنسبة إلى كل فصل على حدة، إلى الكتب والمقالات التي تمثل التأويلات المختلفة للنقاط التي تم تناولها فيها.

يمكن لأجل إكمال هذه البيبليوغرافيا الرجوع إلى:

H. Cherniss, « Plao 1955 -1957 », *Lustrum* 4 et 5, 1959 et 1960 ; et à L.Brisson, « Platon 1958-1975 », *Lustrum* 20,1977 ; L. Brisson et H. Ioannidi, « Platon 1975-1980 », *Lustrum* 25, 1983 ; « *Corrigenda* à Platon 1975-1980 », *Lustrum* 26, 1984, p. 205-206 ; « Platon 1980-1985 », *Lustrum* 30, 1988, p. 11-294 ; « *Corrigenda* à Platon 1980-1985 », *Lustrum* 31, 1989, p. 270-271 ; « Platon 1985-1990 », *Lustrum* 34, 1992 ; L. Brisson et F. Plin, *Platon, 1990-1995 : bibliographie*, *Paris, Vrin, 1999*. إن بيبليوغرافيات لوك بريسون هي مرتبة بحسب حروف الأبجدية وهي تشتمل على فهرس القضايا وعلى فهرس يخص كل محاورة على حدة. يوجد فهرس كامل تم وضعه بالإعلامية من طرف L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney and Son, 1976.

I. مؤلفات أفلاطون

1. الأعمال الكاملة

Platonis Opera, ed. J. Burnet, 5 vol. Oxford, 1900-1910 (texte grec seul ; quand la linéation est indiquée, elle renvoie à cette édition). *Platonis Opera, recogn. brevique adnotatione critica instrux.* E.A. Duke *et al.*, t. I, Oxford, 1995 (nouvelle édition d'Oxford en cours, certaines corrections ont été apportées au texte établi par Burnet).

Platon. Œuvres complètes, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », t. I à XII, 1920-1983. [Certains vol. parus en édition de poche (trad. seule) chez Gallimard, collection « Tel ».]

Platon. Œuvres complètes, trad. nouvelle et notes par L. Robin, avec la collab. de J. Moreau [pour le *Parménide* et le *Timée*], 2 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1940-1942], 1950.

2. نشرات وترجمات وتعليقات خاصة بأعمال مفردة

Les nouvelles traductions parues aux éditions GF-Flammarion, annotées et accompagnées d'une introduction, donnent pour chaque Dialogue une bibliographie utile. Ont paru jusqu'ici :

Alcibiade, par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, 1999.

Apologie de Socrate – Criton, par L. Brisson, 1997. Voir aussi :

BRICKHOUSE, T.C., and N.C. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Banquet, par L. Brisson, 1998. Voir aussi :

ROSEN, S., *Plato's* Symposium, New Haven, Yale Univ. Press, 2 nd ed., 1987.

Cratyle, par C. Dalimier, 1998.

Euthydème, par M. Canto, 1989. Voir aussi :

NARCY, M. *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984.

Gorgias, par M. Canto, 1987. Voir aussi :

DODDS, E.R. *Plato:* Gorgias, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Ion, par M. Canto, 1989. Voir aussi :

FLASHAR, J., *Der Dialog* Ion *als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

Lachès – Euthyphron, par L.-A. Dorion, 1997. Voir aussi :

ALLEN, R.E., *Plato's* Euthyphro *and the Earlier Theory of Forms*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970.

CHATEAU, J.-Y., *Euthyphron de Platon*, traduction et commentaire, Paris, Éditions Pédagogie Moderne, 1979 ; nouvelle éd. corr., Paris, Vrin, 2003.

Lettres, par L. Brisson, 1987.

Ménon, par M. Canto-Sperber, 1991. Voir aussi :

BLUCK, R.S. *Plato's* Meno, edited with an Introduction, commentary and an appendix, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1961.

BRAGUE, R., *Le Restant. Supplément aux commentaires du* Ménon *de Platon*, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1978.

Parménide, par L. Brisson, 1994. Voir aussi :

ALLEN, R.E., *Plato's* Parmenides, Translation and analysis, Oxford, Blackwell, 1983.

CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's* Parmenides, transl. with an introduction and a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1939.

WAHL, J., *Étude sur le* Parménide *de Platon*, [1926], Paris, Vrin, 1951[4].

Phédon, par M. Dixsaut, 1991. Voir aussi :

GALLOP, D. *Plato. 'Phaedo'*, Translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1975.

LORIAUX, R., *Phédon*, comm. et trad., 2 vol., Gembloux, Duculot-Namur, Presses Univ. de Namur, 1975.

Phèdre, par L. Brisson, 1989. Voir aussi :

GRISWOLD, Ch.L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1986.

Philèbe, par J.-F. Pradeau, 2002. Voir aussi :

DIXSAUT, M., avec la collab. de F. Teisserenc, *La Fêlure du plaisir, Études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, 1999.

GOSLING, J.C.B., *Plato.* Philebus, Translated with notes and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Politique, par L. Brisson et J-F. Pradeau, 2003. Voir aussi :

ROSEN, S., *Plato's* Statesman, *The Web of Politics*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1995.

SKEMP, J.B., *Plato's Statesman*, A Translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays and footnotes, London, Routledge and Kegan Paul, 1952, 2nd ed. with Postscript, Bristol, 1987.

Protagoras, par F. Ildefonse, 1997. Voir aussi :

TAYLOR, C.C.W., *Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

TRÉDÉ, M. et P. DEMONT, *Platon. Protagoras*, trad nouvelle, introduction et commentaires, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

La République, par G. Leroux, 2001. Voir aussi :

ADAM, J., *The* Republic *of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2 vols.,1902, 2nd ed. with an Introduction by D.A. Rees,1963.

BLOOM, A., *The* Republic *of Plato*, transl. with notes and an interpretative essay, New York, Basic Books, 1968.

HÖFFE, O., (ed.), *Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.

PACHET, P., *La République* (trad. seule), Gallimard, « Folio », 1993.

Sophiste, par N.-L. Cordero, 1993. Voir aussi :

AUBENQUE, P., (sous la dir. de) *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991.

ROSEN, S., *Plato's* Sophist. *The Drama of Original and Image*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1983.

Théétète, par M. Narcy, 1994. Voir aussi :

BURNYEAT, M., *The* Theaetetus *of Plato*, Indianapolis, Hackett, 1990 ; *Le* Théétète *de Platon*, trad. de M. Narcy, Paris, P.U.F., « Bibliothèque du Collège International de Philosophie », 1998.

CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge: The* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato*, transl. with a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1935.

Timée-Critias, par L. Brisson, 1992. Voir aussi :

CORNFORD, F.M., *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, transl. with a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1937.

MARTIN, T.H., *Études sur le* Timée (texte, trad. et commentaires), 2 vol., Paris, Lagrange, 1841, réimp. Paris, Vrin, 1981.

Pour les autres Dialogues, voir :

BOLOTIN, D., *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the* Lysis, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1979.

HAZEBROUCQ, M.-F., *La Folie humaine et ses remèdes : Platon,* Charmide *ou De la modération*, trad., notes et comm., Paris, Vrin, 1997.

HORBER, R.G., « Plato's *Lesser Hippias* », *Phronesis* 7, 1962, 121-131.

3. تعليقات الأفلاطونية المحدثة

يمكن أن نضيف التعليقات الكبرى للأفلاطونية المحدثة التي وصلتنا وهي :

DAMASCIUS LE DIADOQUE, *Commentaire du* Parménide *de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, trad. de J. Combès et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, vol. I- , 1997- .

– *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, éd et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1973.

– *Damascius. Lectures on the Philebus*, éd. et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1959, repr. 1982.

OLYMPIODORE, *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, vol. I, *Olympiodorus*, éd. et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1973.

– *Olympiodorus' Commentary on Plato's* Gorgias, transl. and notes by H. Tarrant, K. Lycos and R. Jodeson, Leiden, Brill, 1998.

PROCLUS, *Commentaire sur le* Premier Alcibiade, éd. et trad. par A.-Ph. Segonds, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.

– *Lezioni sul* Cratilo *di Platone*, éd. G. Pasquali (Leipzig, Teubner, 1908) et trad. italienne de F. Romano, Università di Catania, « Symbolon » 7, 1991.

– *Commentaire sur le* Parménide, éd V. Cousin [1864], reimpr. Hildesheim, G. Olms, 1961 ; *Proclus' Commentary on Plato's* Parmenides, trad. anglaise de G.R. Morrow et J.M. Dillon, Princeton, Princeton Univ. Press, éd. corr. 1992.

– *Commentaire sur la* République, trad. de A.J. Festugière, 3 vol., Paris, Vrin, 1970.

– *Commentaire sur le* Timée, trad. de A.J. Festugière, 5 vol., Paris, Vrin, 1966-1968.

II. نصوص قديمة

EMPÉDOCLE, DÉMOCRITE et GORGIAS sont cités d'après H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 6e éd revue par W. Kranz avec des Nachträge, 1951-1952 ; trad. de J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. et notes par J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, [1932], nouv. éd. 1953.

– *Physique*, trad. de P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2000.

– *Topiques*, t. I, livres I-IV, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1967.

– *Éthique à Nicomaque*, traduction, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, [1959], 1979[4].

– *Aristotelis Fragmenta Selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit* W.D. Ross, Oxford, Oxford Classical Texts, 1955 ; trad. angl. de W.D. Ross dans *The Works of Aristotle*, vol. XII : *Select Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, 1999.

GORGIAS, *Traité du non-être*, dans B. Cassin, *Si Parménide... De Melisso Xenophane Gorgia*, Édition critique et commentaire, Lille-Paris, Presses Universitaires de Lille, 1980.

PHILOLAOS, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, A Commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays by C.A. Huffman, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

PARMÉNIDE, *Le Poème*, éd. et trad. D. O'Brien en coll. avec J. Frère, dans *Études sur Parménide*, sous la dir. de P. Aubenque, vol. I, Paris, Vrin, 1987.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, éd. et trad. J. de Romilly, L. Bodin, et R. Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1972.

XÉNOPHON, *Les Mémorables*, introd. générale et Livre I, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

III. مؤلفات عامة عن أفلاطون

1. مؤلفات عامة

BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York, Russell and Russell, 1944.

– *The Riddle of the Early Academy*, Univ. of California Press, 1945 ; *L'Énigme de l'Ancienne Académie*, trad. et introd. de L. Boulakia, avec un Avant-propos de L. Brisson, Paris, Vrin, 1993.

CROMBIE, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I : *Plato on Man and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962 ; vol. II : *Plato on Knowledge and Reality*, *ibid.*, 1963.

DIÈS, A., *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire* [1927], Paris, Les Belles Lettres, 1972.

DIXSAUT, M., *Le Naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon*, [1985] 3ᵉ éd. corr., Paris, Vrin, 2001.

– *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000.

– *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, [1936], Paris, Vrin, 1975⁴.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato*, [1928-1930, 1960²], English transl. by H. Meyerhoff, based on the 2ⁿᵈ ed., 3 vols., New York, Pantheon Books, 1 : *Introduction*, [1958],1969² ; 2 : *The Dialogues, First Period*, 1965 ; 3 : *The Dialogues, Second and third Periods*, 1969.

GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959.

GOLDSCHMIDT, V., *Les Dialogues de Platon : Structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1947.

HEGEL, *Leçons sur Platon*, texte inédit 1825-1826, éd., trad. et notes de J. L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

JOLY, H., *Le Renversement platonicien. Logos, Epistèmè, Polis*, [1974], Paris, Vrin, 1994.

KAHN, Ch.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

KRÄMER, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles, zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, C. Winter, 1959.

NIETZSCHE, *Introduction à la lecture de Platon*, trad. partielle d'O. Berrichon-Sedeyn, Paris, L'éclat, 1991

RIGINOS, A.S., *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.

RITTER, C., *Platon : sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 Aufl., München, C.H. Beck, 1910.

ROBIN, L., *Platon* [1935], Paris, P.U.F., 1997.

SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato* [1836], trad. anglaise de W. Dobson, New York, Arno Press, 1973.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1960.

VLASTOS, G., *Platonic Studies*, [1973], 2ⁿᵈ ed. with corr., Princeton, Princeton Univ. Press, 1981.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Platon* [1919], I : *Sein Leben und seine Werke*, 5 Aufl., Berlin, Weidmann, 1959 ; II : *Beilagen und Textkritik*, 3 Aufl., Berlin, Weidmann, 1962.

2. مجموعات مقالات

Studies in Plato's Metaphysics, R. E. Allen (ed.), London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

Plato. A Collection of Critical Essays, G.Vlastos (ed.), 2 vols., I : *Metaphysics and Epistemology* ; II : *Ethics, Politics and Philosophy*, New York, Doubleday Anchor, 1971.

Patterns in Plato's Thought, J. Moravcsik (ed.), Dordrecht, 1973.

Exegesis and Argument, E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), *Phronesis*, Supplementary Vol. I, Assen, 1973.

Platon, sous la dir. de M. Canto, n° spécial de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4, oct.-déc. 1991.

The Cambridge Companion to Plato, R. Kraut (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

Methods of interpreting Plato and his Dialogues, J.C. Klagge and N.D. Smith (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon, (dir.) E. Rudolph, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Plato, G. Fine (ed.), 2 vols., 1 : *Metaphysics and Epistemology* ; 2 : *Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999.

IV. دراسات حول قضايا وقعت دراساتها في مختلف فصول الكتاب

IV. 0: صحة المحاورات وترتيبها الزمني

Alline, H., *Histoire du texte de Platon*, Paris, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études » 118, Paris, 1915, réimpr. Slatkine, 1984.

Brandwood, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge-New York-Portchester (NY), Cambridge Univ. Press, 1990.

Solmsen, F., « The Academic and the Alexandrian editions of Plato's Works », *Illinois Classical Studies*, 1981, 102-111.

Young, C.M., « Plato and computer-dating », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994, 227-250.

IV. 1: كتابة المحاورات

Platonic Writings, Platonic Readings, Ch.L. Griswold (ed.), New York, Chapman & Hall - London, Routledge, 1988.

Derrida J., « La pharmacie de Platon », [1968], repr. dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

Desclos, M.-L., « La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate », *Recherches sur la philosophie et le langage* 14, 1992, 15-29.

DIXSAUT, M., « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 45-70.

DUPONT-ROC, R., « *Mimèsis* et énonciation », dans *Écriture et Théorie Poétiques*, Paris, 1976, 6-14.

GADAMER, H.G., *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, transl. by P.C. Smith, New Haven-London, Yale University Press, 1980 [réunion et trad. angl. de plusieurs articles de Gadamer].

KAHN, Ch.H., « Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques ? », *Bulletin de la Société française de philosophie* 74, 1980, 45-80.

RICHARD, M.-D., *L'Enseignement oral de Platon, Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

SCHAERER, R., *La Question platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, [1938], « Mémoires de l'Université de Neuchâtel » 10, 1969.

STRAUSS, L., « La persécution et l'art d'écrire », trad. d'E. Patard dans *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie, Texte de 1941 et études*, L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit (éds.), Paris, Vrin, 2001.

TIGERSTEDT, E.N., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almquist & Wiksell International, 1977.

IV.2: الكلام بلسان

Language and Logos, Studies in ancient Greek philosophy, presented to G.E.L. Owen, M. Schofield and M. Nussbaum (eds.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982.

BOYANCÉ, P., « La doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle* », *Revue des Études Grecques* 54, 1941, 141-175.

BRANCACCI, A., *Oikeios Logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990.

– « *Protagoras, L'orthoepeia* et la justesse des noms », dans *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, M. Dixsaut et A. Brancacci (éds.), Paris, Vrin, 2001, 169-190.

BURKERT, W., « La genèse des choses et des mots : le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle », *Les Études Philosophiques* 25, oct.-déc. 1970, 443-455.

CASERTANO, G., *L'eterna malattia del discorso*, Napoli, Loffredo, 1991.

DIXSAUT, M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans *Le Plaisir de parler, Études de sophistique comparée*, B. Cassin (éd.), Paris, Éditions de Minuit, 1986, 63-85.

– « La rationalité projetée à l'origine, ou : De l'étymologie », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 155-174.

GAISER, K., *Name und Sache in Platons* Kratylos, Heidelberg, Winter, 1974.

GENETTE, G., « L'Éponymie du nom ou le Cratylisme du *Cratyle* », *Critique* 28, 1972, 1019-1044.

GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le* Cratyle*, Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris, [1940], Vrin « Reprise », 1986.

KAHN, Ch.H., « Les mots et les formes dans le *Cratyle* de Platon », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986, 91-103.

LORAUX, N., « Cratyle à l'épreuve de στάσις », *Revue de Philosophie Ancienne* 5, 1987, 49-69.

SCHOFIELD, M., « The dénouemenent of the *Cratylus* », dans *Language and Logos*, 61-81.

WILLIAMS, B., « Cratylus' theory of names and its refutation », dans *Language and Logos*, 83-94.

IV. 3: العلم

Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon *de Platon*, M. Canto-Sperber (éd.), Paris, Odile Jacob, 1991.

Science and the Sciences in Plato, J. P. Anton (ed.), New York, Caravan Books, 1980.

BURNYEAT, M.F, « Knowledge is perception: *Theaetetus* 151d-184a », dans *Plato* (Fine) 1, 320-354.

– « Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus* », *Philosophical Review* 85, 1976, 172-195.

– « Plato on the grammar of perceiving », *Classical Quarterly*, NS 26, 1976, 29-51.

CAMBIANO, G., *Platone e le techniche*, Roma & Bari, Laterza, nouv. éd. revue et corr. 1991.

CASSIN, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

CHERNISS, H., « Plato as a mathematician », *Review of Metaphysics* 4, 1951 ; repr. dans *Selected Papers* (L. Tarán ed.), Leiden, Brill, 1977, 222-252.

COOPER, J.M., « Plato on sense-perception and knowledge (*Theaetetus* 184-186) », dans *Plato* (Fine) 1, 355-376.

CORNFORD, F.M., « Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII », *Mind* 41, 1932, 37-52 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 61-96.

GOLDSCHMIDT, V., *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947.

IRWIN, T.H., « Plato's Heracliteanism », *Philosophical Quarterly* 27, 1977, 1-13.

KERFERD, G.B., « Plato's account of the relativism of Protagoras », *Durham University Journal* 42, 1949, 20-26.

LAFRANCE, Y., *Pour interpréter Platon, La ligne en* République *VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris, 1986.

– *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, Les Belles Lettres-Bellarmin, 1981.

LEE, E.N., « "Hoist with his own petard", ironic and comic elements in Plato's critique of Protagoras (*Tht.* 167-171) », dans *Exegesis and Argument*, 225-261.

MUELLER, I., « Mathematical method and philosophical truth », dans *The Cambridge Companion to Plato*, 170-199.

PENNER, T., « Socrates on the strength of knowledge: *Protagoras* 351b-375e », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, 117-149.

PRITCHARD, P., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

ROBIN, L., *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, cours professé en Sorbonne l'année 1932-1933, éd. par P.M. Schuhl, Paris, P.U.F., 1957.

ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic* [1941], 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1953.

SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les Dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919.

WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

WOODRUFF, P., « Expert knowledge in the *Apology* and the *Laches* : what a general needs to know », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy III*, J.J. Cleary (ed.), Lanham [MD], Univ. Press of America, 1988, 79-115.

IV. 4: الماهيات والمثل

BLUCK, R.S., « Forms as Standards », *Phronesis* 2, 1957, 115-127.

BRISSON, L., « Participation et prédication chez Platon », *Revue philosophique*, 1991, 557-569.

BROCHARD, V., « Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées », dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, 151-168.

BRUNSCHWIG, J., « Le problème de la "self-participation" chez Platon », dans A. Cazenave et J.-F. Lyotard (éds.), *L'Art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, 1985, 121-135.

CHERNISS, H., « The philosophical economy of the theory of Ideas », [1936], repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 1-12 ; trad. franç. dans *Platon. Les Formes intelligibles*, J.-F. Pradeau (éd), Paris, P.U.F, 2001, 153-176.

CORNFORD, F.M., « The doctrine of eros in Plato's *Symposium* », dans *Plato* (Vlastos) 2, 119-131.

DIXSAUT, M., « *Ousia, eidos* et *idea* dans le *Phédon* », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 71-91.

« De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* dans les Dialogues de Platon », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 93-119.

FINE, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

LEE, E.N., « The second "Third Man" : an interpretation », dans *Patterns in Plato's Thought*, 101-122.

MARKUS, R.A., « The dialectic of eros in Plato's *Symposium* », *Downside Review* 73, 1955, 219-230 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) 2, 132-143.

MORAVCSIK, J.M.E., « Reason and *eros* in the "ascent"-passage of the *Symposium* », dans J. Anton and G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State Univ. of New York, 1971, 298-302.

– « The "Third Man" argument and Plato's theory of Forms », *Phronesis*, 8, 1963, 50-62.

NATORP, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig, [1903], 1921 ². [Interprétation néo-kantienne ; dans la même ligne, J. Moreau, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, [1939], réimp. Hildesheim, Olms, 1967.]

PECK, A.L., « Plato's *Parmenides* : some suggestions for its interpretation », *Classical Quarterly* N.S. 3, 1953, 126-150, et N.S. 4, 31-45.

ROBIN, L., *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.

– *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1908.

ROSS, W.D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

RYLE, G., « Plato's *Parmenides* », *Mind*, N.S. 48, 1939, 129-151 et 302-325 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 97-147.

SCOTT, D., *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995.

SOUILHÉ, J., *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Alcan, 1919.

VLASTOS, G., « Reasons and causes in the *Phaedo* », *Philosophical Review* 78, 1969, 291-325 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 132-166 et *Platonic Studies*, 76-110.

– « Plato's "Third Man" argument (*Parm.* 132a1-b2) : Text and logic », *Philosophical Quarterly*, 19, 1969, 289-291 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 132-166 et *Platonic Studies*, 342-365.

– « A note on "Pauline Predication" in Plato », [1974], repr. dans *Platonic Studies*, 404-409.

IV. 5: الواحد والمتعدد

ACKRILL, J.L., « ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 2, 1955, 31-35 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 201-209.

– « Plato and the copula : *Sophist* 251-259 », *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 210-222.

– « In defense of Platonic division », dans *Ryle : A Collection of Critical Essays*, O.P. Wood and G. Pitcher eds., Garden City, N.Y., Anchor Books, Doubleday, 1970, 373-392.

DIÈS, A., *La Définition de l'être et la nature des Idées dans le* Sophiste *de Platon*, [1909], Paris, Vrin, 1963.

DIXSAUT, M., « La dernière définition du sophiste (*Soph.* 265b-268d) », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 271-309.

GOMEZ LOBO, A., « Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2 », *Phronesis* 22, 1977, 29-47.

HAMLYN, D.W., « The communion of Forms and the development of Plato's logic », *Philosophical Quarterly* 5, 1955, 289-302.

HEIDEGGER, M., *Platon: Le Sophiste* [1924-1925], trad. J.-F. Courtine *et al.*, Paris, Gallimard, 2001.

KERFERD, G.B., « Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986.

LEE, E., « Plato on negation and Not Being in the *Sophist* », *Philosophical Review* 71, 1972, 267-304.

LORENZ, K. et J. MITTELSTRASS, « Theaitetos fliegt », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 113-152

LOHR, G., *Das Problem des Einen und Vielen in Platons* Philebus, Göttingen, Vandenhoch und Ruprecht, 1990.

MORAVCSIK, J.M.E., « Being and meaning in the *Sophist* », *Acta philosophica Fennica* 14, 1962, 23-78.

– « Forms and dialectic in the second half of the *Parmenides* », dans *Language and Logos*, 135-153.

– « ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ and the genesis of ΛΟΓΟΣ », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 1960, 117-129.

– « Plato's method of division », dans *Patterns in Plato's Thought*, 158-180.

O'BRIEN, D., *Le Non-Être, Deux Études sur le* Sophiste *de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

OWEN, G.E.L., « Plato on Not-being », dans *Plato* (Vlastos) I, 223-267.

– « Plato and Parmenides on the timeless present », *Monist*, 50, 1966, 317-340 ; repr. dans *Logic, Science and Dialectic*, 27-44.

SANTA CRUZ, M.I., « Division et dialectique dans le *Phèdre* », dans *Understanding the 'Phaedrus'*, Proceedings of the II[nd] Symposium Platonicum, L. Rossetti ed., Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, 253-256.

SAYRE, K., « A maieutic view of five late Dialogues », dans *Methods of interpreting Plato and his Dialogues*, 221-243.

STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, [Breslau, 1917] 2 Auf., Leipzig-Berlin, 1931 ; trad. angl. par D.J. Allan, *Plato's Method of Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

TREVASKIS, J.R., « The sophistry of noble lineage (Plato, *Sophistes* 230a5-232b9) », *Phronesis* 1, 1955, 36-49.

– « The μέγιστα γένη and the vowel analogy, *Soph.* 253 », *Phronesis* 11, 1966, 99-116.

WIGGINS, D., « Sentence, meaning, negation, and Plato's problem of Not-Being », dans *Plato* (Vlastos) I, 268-303.

IV.6: الروح

ALLEN, R.E., « Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo* », *Review of Metaphysics* 13, 1959-1960, 165-174.

BETT, R., « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », dans *Plato* (Fine) 2, 125-450.

BRÈS, Y., *La Psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968.

BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, [1982], Paris, La Découverte, 1994.

BURNET, J., « The Socratic doctrine of the soul », *Proceedings of the British Academy* 7, 1916, 235-259.

COURCELLE, P., « Colle et clou de l'âme (*Phédon* 82e-83e) », dans *Connais-toi toi-même*, II, Paris, Études augustiniennes, 1975, 625-645.

DEMOS, R., « Plato's doctrine of psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, 133-145.

GUÉROULT, M., « La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* », *Revue de Métaphysique et de Morale* 33, 1926, 469-491.

GUTHRIE, W.K.C., « Plato's views on the nature of the soul », *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III, Genève, Fondation Hardt, 1957, 3-22.

IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1995.

MULLER, R., *La Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.

O'BRIEN, D., « The last argument of Plato's *Phaedo* », *Classical Quarterly* N.S. 17, 1967, 198-231, 1968, 95-106.

PIGEAUD, J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

ROBINSON, Th.M., *Plato's Psychology*, [1970], *Phoenix*, Suppl. vol. 8, Toronto, 1995.

ROHDE, E., *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité [1893-94]*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1928, réimp. Bibliothèque des Introuvables, 1999.

SARRI, F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, [1976], Milano, Vita e pensiero, édition augmentée, 1997.

SANTAS, G., « Plato's Protagoras and Explanations of Weakness », *Philosophical Review*, 75, 1966, 3-33 ; repr. dans G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Garden City (NY), Doubleday Anchor, 1971, 264-298.

STEINER, P.M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.

SZLEZÁK, T.-A., « Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Denkens », dans *Polis und Kosmos*, 26-42.

VERNANT, J.-P., *L'Individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

IV.2: المدينة والعالم

1.المدينة

BRISSON, L., « De la philosophie politique à l'épopée, le *Critias* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 1970, 402-438.

BRUNSCHWIG, J., « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, p. 511-540.

– « Un détail négligé dans la caverne de Platon », dans *La Recta Ratio*, Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset, Paris, 1999, 65-77.

DEMONT, P., *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

DIXSAUT, M., « Une politique vraiment conforme à la nature », dans *Reading the 'Statesman', Proceedings of the IIId Symposium platonicum*, Ch. Rowe (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 253-273.

DOMBROWSKI, D.A., « Plato's noble lie », *History of Philosophical Thought* 18, n° 4, hiver 1997, 565-578.

FERGUSON, A.S., « Plato's simile of Light, Part I. The similes of the Sun and the Line. », *Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152 ; Part II. « The allegory of the Cave », *ibid.*, 16, 1922, 17-28.

FERRARI, G., « Plato and poetry », dans G. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism, Cambridge*, 1989, 92-148.

GILL, Ch., « Plato's Atlantis story and the birth of fiction », *Philosophy and Literature* 3, 1979, 64-78.

HALLIWELL, S., *Plato :* Republic 10, with translation and commentary, Warminster, 1988.

– *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2002.

HAVELOCK, A., *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, [1963], 1994[7].

JANAWAY, C., *Images of Excellence, Plato's Critique of the Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, New York, Methuen, 1986.

KRAUT, R., « Return to the Cave ; *Republic* 519-521 », dans *Plato* (Fine) 2, 235-255.

LORAUX, N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris-La Haye-New York, Mouton, Éd. de l'EHESS, 1981.

MORROW, G.R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the* Laws, [1960], Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

MURDOCH, I., *The Fire and the Sun : Why Plato banished the Artists*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

NESCHKE-HENTSCHKE, A., *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfort a.M., Klostermann, 1971.

POPPER, K.R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, London, Routledge, 1945 ; trad. (partielle) de J. Bernard et Ph. Monod, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. 1 : *L'Ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.

ROSEN, S., « La querelle entre la philosophie et la poésie », dans *La Naissance de la raison en Grèce*, J.-F. Mattéi éd., Paris, P.U.F., 1990, 391-403.

SAUNDERS, T.J., *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1991.

STRAUSS, L., *Argument et action des* Lois *de Platon* [1975], trad. d'O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Vrin, 1990.

VIDAL-NAQUET, P., « Le mythe du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », (dir.) J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, *Pour E. Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, 374-390.

WHITE, N.P., « The ruler's choice », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 1968, 22-46.

2: العالم

BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du* Timée *de Platon*, Un Commentaire systématique du *Timée* de Platon, [1974], Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994[2].

CHERNISS, H., « A much misread passage of the *Timaeus* », *American Journal of Philology*, 75, 1954, 113-130.

DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

LEE, E.N., « Reason and rotation: circular movement as the model of mind (*nous*) in later Plato », dans W. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, *Phronesis*, supp. vol. 2, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, 70-102.

MOREAU, J., *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, [1939], réimp. Hildesheim, Olms, 1965.

MORROW, G., « Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus* », *Philosophical Review* 59, 1950, 147-164 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 421-437.

O'BRIEN, D., *Theories of Weight in the Ancient World, II, Plato, Weight and Sensation*, Paris, Les Belles Lettres - Leiden, Brill, 1984.

– « Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon », dans *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV[e] Symposium Platonicum, T. Calvo et L. Brisson (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, 291-306.

STEEL, C., « The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72 », *Phronesis* XLVI, 2001, 105-128.

VLASTOS, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975.

الخاتمة: الخير

BALTES, M., « Is the idea of the good in Plato's *Republic* beyond being ? », *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart und Leipzig, Teubner, 351-371.

BRISSON, L., « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », dans *New images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, G. Reale and S. Scolnicov (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, 85-97.

DIXSAUT, M., « L'analogie intenable », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 121-151.

GADAMER, H.G., *Platons dialektische Ethik*, Leipzig, 1931, trad. de F. Vatan et V. von Schenke : *L'Éthique dialectique de Platon, Interprétation phénoménologique du* Philèbe, Paris, Actes Sud, 1994.

– *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, [1978], trad. de P. David et D. Saatdjian : *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994.

GAISER, K., « Plato's enigmatic lecture On the Good », *Phronesis* 25, 1980, 5-37.

NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

ثبت المصطلحات

(عربي- فرنسي)

[لقد تم في هذا الثبت، التأكيد بدرجة أساسية، على المصطلحات الخاصة بالفلسفة الأفلاطونية، كما تم في هذا الصدد، وضع المصطلحات الإغريقية المرادفة، كلما كان ذلك قد حصل في نص الكتاب]

أبناء الأرض	Fils de la terre
الأجناس-الحركات	Genres-voyelles
الأجناس الكبرى	Grands Genres (les)
إدراك حسي	Perception
أزلية	Éternité
استدلالات (لوغوي)	Raisonnements (*logoi*)
أسطورة	Mythe
إسناد	Attribution
الأشياء (براغماتا)	Choses (*pragmata*)
أصدقاء الأفكار	Amis des Idées (les)
اصطلاح (اتفاق) (اللغة)	Convention
اعتدال	Juste mesure
اعتقاد	Croyance
إقناع	Persuasion
إكتساب (صناعة)	Acquisition
إله	Dieu

Divin	إلهي
Allégorie	أمثولة
Production	إنتاج (صناعة)
Constitutions politiques	أنظمة سياسية
Rassemblement	تجميع
Conjecture (*eikasia*)	تخمين (أيكاسيا)
Réminiscence (*anamnèsis*)	تذكر (أنامنيسيس)
Intellection (*noèsis*)	تعقل (نويسيس)
Apprendre (*manthanein*)	تعلم (مانتانين)
Réflexion	تفكر
Pensée (*phronèsis*)	تفكير (فرونيسيس)
Analogie	تماثل
Représentation (*phantasia*)	تمثل (فنتاسيا)
Proportion	تناسب
Harmonie	تناغم (نغم)
Communication des Genres	تواصل الأجناس
Naturalité (du langage)	توقيف (اللغة)
Eristique	جدل خصامي
Dialecticien (le)	الجدلي
Dialectique	جدلية
Corps (*sôma*)	جسد [جسم] (صوما)
Démence (*aphrosunè*)	جنون (اختبال) (أفروسوني)
Démon (*daimon*)	الجني (دايمون)
Amour (*Erôs*)	الحب (إيروس)
Mouvement	الحركة
Mobilisme universel	حركة كلية (مذهب)
Privation	حرمان
Présence	حضور
Sagesse (*sophia*)	حكمة (سوفيا)

Sage (*sophos*)	حكيم (سوفوس)
Prédication	حمل
Vivant éternel	الحيوان الأزلي
Rhétorique	خطابة
Immortalité	خلود
Bien	الخير
Démiurge	الداميورغوس [الصانع]
Constitution	دستور
Intelligence (*gnômè*)	ذكاء (غنومي)
Divination	رؤيا
Copule	رابطة حملية
Opinion (*doxa*)	رأي [ظن] (دوكسا)
Opinion droite	رأي مستقيم/ظن مستقيم
Désir	رغبة
Âme	روح [نفس]
Cronos	الزمن (إله)
Temps (*khronos*)	زمن (كرونوس)
Raison	السبب
Narration	سرد
Bonheur	سعادة
Sophistique	سفسطة
Repos	سكون
Appétit (*epithumia*)	شهوة [رغبة] (إيبتوميا)
Artisan divin	صانع إلهي
Amitié (*philia*)	صداقة (فيليا)
Voix (*phonè*)	صوت (فوني)
Simulacre	صورة مشوهة
image	صورة
Sophia(sagesse)	سوفيا [حكمة]

Devenir	صيرورة
Nécessité	ضرورة
Caractère (*èthos*)	طبع (إيتوس)
Naturel (le)	الطبع
Nature (*phusis*)	الطبيعة (فوسيس)
Tyrannie	طغيان
Justice	عدالة
Néant	عدم
Intelligence (*noûs*)	عقل (نوس)
Signe (*sêma*)	علامة (سيما)
Cause	علة
Science (*épistémè*)	علم (إيستيمي)
Savoir	علم [معرفة]
Autre	غير
Corruption	فساد
Vertu (*arètè*)	فضيلة (أريتي)
Pensée (*dianoia*)	فكر (ديانويا)
Art (*techné*)	فن، صناعة (تكني)
Chaos	فوضى (خاووس)
Division et rassemblement	القسمة والتجميع
Proposition	قضية (حملية)
Discours	قول [مقال]
Mesure	قياس
Etant	كائن
Tout	الكل
Totalitarisme	كليانية
Cosmos	كون (كوسموس)
Illimité (*apeiron*)	اللامحدود (أبيرون)
Non-Être	اللاوجود

Plaisir	اللذة
Logos (Raison,discours)	لوغوس (قول، عقل)
Matérialistes (les)	الماديون
Essence (*ousia*)	ماهية(أوسيا)
Multiple	المتعدد
Forme/Idée	المثال/الصورة
Idée (*eidos, idea*)	المثال (أيدوس، إيديا)
Idéalistes (les)	المثاليون
Formes–Causes	المثل-العلل
Mimétique (*mimèsis*)	محاكاة (ميميسيس)
Dialogue (*dialogos*)	محاورة (ديالوغوس)[حوار]
Inhérence	محايثة
Limité (*peras*)	المحدود(بيراس)
Sensible	المحسوس
Réceptacle (*khôra*)	المحل (خورا)
Prédicat	محمول
Cité	مدينة
Mobilisme	مذهب الحركة الكلية
Relativisme	مذهب النسبية
Malade (*asthénes*)	مريض (أستينيس)
Participation	مشاركة
Nomothète	مشرع الكلمات
Connaissance	معرفة
Aporie	معضلة
Intelligible	معقول
Séparation	مفارقة
Lieu sensible	المكان المحسوس
Lieu intelligible	المكان المعقول
Paradigme	منوال

Être	موجود
Copie	نسخة
Théorie des Idées	نظرية الأفكار
Modèle	نموذج
Espèce	نوع
Le Même	الهوهو
L'Un	الواحد
Être	الوجود

ثبت أسماء الأعلام والأماكن

أبولودوروس	Apollodore
أبولون	Apollon
إبيميثيوس	Epiméthée
أتيكوس	Atticus
أثينا	Athéna
أخيروسياس	Achérousias
آخيل	Achille
أدونيس	Adonis
أديمانتس	Adimante
أرخيتاس	Archytas
أرسطو	Aristote
أرسطوديموس	Aristodème
أرسطوفان البيزنطي	Aristophane de Bysance
أرسطوفان	Aristophane
إركسياس	Eryxias
أركسياخوس	Erixymaque
أسبارطة	Sparte
إشيقراط	Echécrate
أطلنطيس	Atlantide
أفروديت	Aphrodite
أفلوطين	Plotin
أقراطيلوس	Cratyle

Critias	أقريتياس
Criton	أقريطون
Euclide de Mégare	إقليدس الميغاري
Xénophon	أكسينوفون
Axiochos	أكسيوخوس
Alde Manuce	ألدي مانوشي
Alcibiade	ألقيبيادس
Moires(les)	آلهة الأقدار
Nécessité	إلهة الضرورة
Ilissos	إليسوس
Empédocle	أمبيدوقلس
Emerson	إمرسون
Amphion	أمفيون
Anaxagore	أناغزاغوراس
Antisthène	أنتيستانس
Antiphon	أنتيفون
Antiope	أنتيوبيا
Annie Larivée	أني لاريفي
Eutyphron	أوتيفرون
Euthydème	أوثيديموس
Eudoxe	أودكس
Orphée	أورفيوس
Euripide	أوريبيدس
Olympiodore	أولمبيودوروس
Ulysse	أوليسوس
Isocrate	إيزوقراط
Esope	أيسوبوس
Ion	إيون
Brandwood	براندوود

Bergson	برغسون
Proclus	برقلس
Parménide	برمانيدس
Protarque	بروتارخوس
Protagoras	بروتاغوراس
Prodicos	بروديكوس
Prométhéé	بروميثيوس
Palamède	بلاميدس
Pindare	بنداروس
Potidée	بوتيدايا
Poros	بوروس
Pausanias	بوسانياس
Polos	بولوس
Pyriphlégéton	بيريفليجيتون
Becker	بيكار
Péloponèse	البيلوبونيز
Pénia	بينيا
Pénélope	بينيلوبيا
Thamous	تاموس
Thrasylle	تراسيل
Thrasymaque	تراسياخوس
Tyrtée	ترتاوس
Thersite	ترسيتس
Theuth	توت
Théétète	تياتيتوس
Tibère	تيباريوس
Thucydide	ثوكوديدس
Théodore	ثيودوروس
Jean-yves Château	جان ـ إيف شاتو

Jean de serres	جان دي سار
Iles des Bienheureux (les)	جزر السعداء
Cygès	جيجيس
Charmide	خرميدس
Damon	دامون
Dracon	دراكون
Dercyllidès	درسيليداس
Dimitri El Murr	دميتري إل مور
Denys	دونيس
Diels-Kranz	ديالز ـ كرانز
Dédale	ديدال
Descartes	ديكارت
Démodocos	ديمودوكوس
Démosthène	ديموستين
Démocrite	ديموقريطس
Diotime	ديوتيما
Diogène Laerce	ديوجين اللايرسي
Dionysodore	ديونيسودوروس
Zéthos	زيتوس
Zeus	زيوس
Zeus	زيوس
Socrate	سقراط
Sicyone	سكيون
Cicéron	سيسرون
Sisyphe	سيسيفوس
Simmias	سيمياس
Schleirmacher	شلايرماخر
Solon	صولون
Timée	طيماوس

Cyclopes (les)	العماليق
Glaucos	غلوكوس
Gorgias	غورجياس
Phèdre	فادروس
Photius	فوسيوس
Fulcran Teisserenc	فولكران تاسيرانك
Pythagore	فيثاغورس
Phédon	فيدون
Phidias	فيدياس
Philolaos	فيلولاوس
Phlionte	فيلونيس
Philia	فيليا
Cebès	قيباس
Calias	كالياس
Kant	كانط
Ctésippe	كتاسيب
Cronos	كرونوس
Crète	كريت
Xanthippe	كستتيبا
Clinias	كليناس
Cocyte	كوسيتس
Céphale	كيفالوس
Larissa	لاريسا
Lasos d'Hermione	لاسوس الهرميوني
Lutoslawski	لوتوسلافسكي
Luc Brisson	لوك بريسون
Louis Campbell	لويس كامبل
Lysias	ليسياس
Lysis	ليسيس

Léon	ليون
Léontios	ليونسيوس
Marcile Ficin	مارسيل فيسان
Ménexène	منكسينوس
Musée	موسايوس
Ménon	مينون
Napoléon	نابوليون
Neikos	نايكوس
Nietzsche	نيتشه
Nicias	نيسياس
Hadès	هاديس
Hipparque	هباركوس
Hercule	هرقل
Hermann	هرمان
Hermogène	هرموجين
Hermocrate	هرموقراط
Hermès	هرميس
Hésiode	هزيود
Henri Estienne (Stéphanus)	هنري إستيان (ستيفانوس)
Hobbes	هوبز
Homère	هوميروس
Hippias	هيبياس
Heidegger	هيدغر
Héra	هيرا
Héraclite	هيراقليطس
Hérodote	هيرودوتس
Hegel	هيغل
Hélène	هيلانة

الفهرس

مقدمة المترجم 5
المقدمة 23
المصادر المستعملة 27
صحة المحاورات وترتيبها الزمني 31
الفصل الأول : الكتابة على شكل محاورات............ 35
I. الكتابة 36
ما الذي لا ينبغي أن يكتب (الرسالة السابعة، 341 ب - 345ج)؟ 36
كيف نكتب جيدا ونقرأ جيدا ونتكلم جيدا («فايدروس»، 274ب - 278 و) 38
القول الحسن والكتابة الحسنة............ 38
اختراع الكتابة............ 40
القراءة والكتابة والتفكير 41
II. الكتابة كمحاورات 44
المحاكاة والسرد (الجمهورية، الكتاب الثالث، 392ج - 398ب) 44
محاكاة (محاورات صرفة):............ 46
المحاورة الأدبية والمحاورة الفلسفية 48
لماذا الكتابة على شكل محاورات؟............ 51
III. التفكير 56
الحوار الصامت والحوار المنطوق (ثاياتيتوس، 189و - 190 أ، السفسطائي، 263 و - 264 ب، فيلابس، 39ج - و) 56
انقسام الروح وانشطارها 59
ما يستدعي التفكير (الجمهورية، الكتاب السابع، 523أ - 524 د) 61

الفصل الثاني : التكلم داخل لسان....................63
I. صحة أسماء اللسان («قراطيلوس»)....................64
الإطار: الأسماء توقيف أم اصطلاح....................64
طبيعة الاسم ووظيفته («قراطيلوس»، 387 أ - 389 ج)....................66
مشرع اللغة والجدلي (389 ج - 391أ)....................67
القسم الإيتيمولوجي (396 د - 428 ج)....................69
الحرب الأهلية بين الأسماء (436 و - 437د)....................76
الكلمات والأشياء (435 د ـ 439 ب)....................78
II. معضلات اللسان (أوثيديموس)....................80
السوفيا والفلسفة....................81
سوفيا الجدل الخصامي....................83
المفارقات....................85
السلسلة الأولى....................85
1) التعلم (275 د - 278 أ)....................85
2) الصيرورة (283 أ - و)....................87
3) القول الخاطئ (283 و - 284 أ)....................88
4) التناقض في القول (286 أ - ب)....................88
السلسلة الثانية....................89
1) الاختلاف والهوية (298 د-و)....................89
2) المشاركة (300و - 301أ)....................90
السلسلة الثالثة....................90
1) التمييز فاعل - منفعل (300 أ)....................90
2) العلاقة ذات - موضوع (301 ج)....................91
3) دوام القدرة (300أ - و)....................91
4) حدود القدرة (299 أ - و)....................92
السلسلة الرابعة....................92
مفارقات الروح (301و - 303أ)....................92
سوفيا الفيلسوف السياسي....................93

الفهرس

الفصل الثالث : العلم 97
I. اختلاف العلم........ 98
العلم والرأي........ 98
الإرث السفسطائي........ 98
ازدواجية الرأي المستقيم («أوتيفرون»، 11 ب - ج، «مينون»، 97 ب - 98 أ) 99
تكون الرأي 102
أصل الآراء: الإقناع والخطابة («غورجياس»، 449 ج - 461 ب) 104
الطبيعة الوسيطة للرأي (الجمهورية، الكتاب الخامس، 476 ب - 479 أ) 107
العلم والعلوم........ 108
العلم والقدرة: «هيبياس الأصغر» 109
المكان المرئي والمكان المعقول: الخط (الجمهورية، الكتاب السادس، 509 د- 511 و) 111
الرياضيات والجدلية 115
ترتيب العلوم........ 117
II. استحالة العلم بالعلم........ 119
خرميدس 119
«ثياتيتوس»........ 121
1. العلم هو الإدراك الحسي (151 و- 160 و) 123
الدفاع عن «بروتاغوراس» (165د - 168أ)........ 125
الفحص الجدي لأطروحة«بروتاغوراس» (170ب ـ 172ب،177ج ـ 179د) 126
نقد أطروحة الحركة الكلية (179و ـ 183 ج)........ 127
فحص أطروحة «ثياتيتوس» (184 ب ـ 186 و) 128
المفاهيم المشتركة (184 ب ـ 186 و)........ 131
2. العلم هو امتلاك رأي صحيح (187 و - 195أ)........ 132
3. الرأي الصحيح المرفق بالبرهان (201ج - 210 أ)........ 136
العلم من جهة كونه فهما لا اختلافه........ 138
الفصل الرابع : الماهيات والمثل 141
I. الماهيات والمثل في المحاورات الأولى........ 142

هيبياس الأكبر 144
التعريفات المقدمة من طرف «هيبياس» (287 د - 295 ب) 144
التعريفات المقدمة من طرف «سقراط» (295 ج - 303 د) 146
القدرة العلية للمثال 148
II. الصعود الغرامي إلى ما يكون (المأدبة، 201د - 212أ) 150
إيروس 150
الصعود الغرامي 151
III. الروح والماهيات والمشاركة (فيدون) 154
القرابة بين الماهية والفكر (76د - 77أ، 79أ - 80أ) 155
التذكر 156
التذكر حسب محاورة مينون (80 د - 86 ج) 156
التذكر في محاورة فيدون (72 و - 76 د) 158
المثل والمشاركة 164
السيرة الذاتية والملاحة الثانية (95و - 99د) 164
كسوف الشمس (99 و - 100أ) 166
فرضية المثل - العلل (99و - 102 ب) 167
المشاركة (102ب - 105ج) 171
IV. انتقادات المشاركة (برمانيدس) 175
«سقراط» و«زينون» (127د - 130أ) 176
«سقراط» و«برمانيدس» (130ب - 135ج) 177
معضلات الحضور والمجموعة 178
معضلة المفارقة 180
سبب هذه المعضلات 180
الفصل الخامس : الواحد والمتعدد 185
I. الاستنباط انطلاقا من الفرضيات (برمانيدس) 186
نسختا الفرضية الإيجابية 186
الوجود في الزمن (140و ـ141د،151و ـ155ج) 190

بناء عوالم ممكنة 192
لحظة التبدل (155و - 157ب) 194
الفرضيات السلبية 196
II. العلم الجدلي (السفسطائي) 198
قتل الأب (237أ ـ 239د، 244ب ـ 245و) 199
استعراض نظريات الوجود (242ب - 244ب، 245 و - 249 د) 201
مشكل تواصل الأجناس (251 أ - 263 ب) 204
التناغم والتنافر (253ب – د) 205
الأجناس - الحركات 207
التقسيم والتجميع 208
مهمة الجدلي (253د – 254أ) 213
الأجناس الخمسة الكبرى من جملة الأجناس (254ب – 256د) 216
III. الغير واللاوجود 218
النفي (السفسطائي، 257ب – 258أ) 219
اللا-وجود 221
الخطأ في الرأي وفي القول (260ب – 264ب) 223
الواحد والمتعدد 228
الفصل السادس : الروح 233
الفيلسوف 235
الطبع الفلسفي (الجمهورية، الكتاب السادس، 484أ - 487أ، 502ج - 504أ) .. 235
فساد الفيلسوف والفلسفة (487أ - 502ج) 240
صور الفيلسوف (السفسطائي، 216أ - 217ب، 254 أ - ج) 243
I. المنزلة الإنسانية الفاسدة 248
الكهف (الجمهورية، الكتاب السابع، 514أ - 521ب) 248
الحالة الأصلية 248
الخروج 251
صور داخل صورة 252

الفهرس

II. الروح والجسد 255
وحدة الروح والجسد 255
التشكل الذاتي للروح في «فيدون» 259
«سيمياس» ونظرية الروح - النغم (85ج - 86 و) 260
اعتراض «قيباس»: أمثولة الحائك (86و - 88ب) 261
III. تقسيم الروح 262
هل الروح بسيطة أم مركبة («فيدون»، 78ب - 80د)؟ 262
تقسيم الروح (الجمهورية، الكتاب الرابع، 435ج - 441ج) 264
الشهوة 265
القلب الغضبي 266
من القسم العاقل إلى القسم الفيلسوف 267
طبيعة الروح 268
خلود الروح 269
الروح كمبدإ حياة والروح التي لنا 271
IV. الروح وفضائلها 276
لا أحد يكون شريرا بصورة إرادية 276
الفضيلة 278
«لاخيس» 279
وحدة الفضيلة: إجابة محاورة فيدون (68ج - 69ج) 281
الفضائل الأربع للجمهورية (427و - 435د، 441ج - 443ج) 283
V. أساطير الحساب 287
«غورجياس» وسبب الأسطورة 288
الطوبولوجيا الجهنمية: أسطورة «فيدون» (107 د - 114 ج) وأسطورة آر (الجمهورية، الكتاب العاشر، 614 أ - 621 ب) 290
الفصل السابع : المدينة والعالم 295
I. المدينة 295
أصل المدينة وأساسها 296

حالتا الطبيعة (أسطورة السياسي، 269 ب - 274 د)........................ 296
المدينة الأولى للجمهورية (369 ب - 374 د)................................. 299
التصوير التاريخي (النواميس، الكتاب الثالث، وطيماوس، 21 و - 26 د) 299
الوحدة السياسية للفضيلة.. 302
العلم السياسي (السياسي).. 306
الأنظمة السياسية.. 307
ازدواجية القانون (السياسي، 293و - 300ج).. 309
القانون الجزائي (النواميس، الكتاب التاسع والكتاب العاشر) 311
الفضيلة والسعادة (الجمهورية، الكتاب الثاني، 358 ب ـ 367و،
الكتاب التاسع، 577 ج ـ 588 أ).. 314
الفن والمدينة.. 318
الميميسيس (الجمهورية، الكتب: الثاني والثالث والعاشر) 318
النظرة التراجيدية.. 321
II. العالم.. 323
رواية التاريخ (مدخل طيماوس و«قريتياس»).. 324
التمييز الأنطولوجي (طيماوس، 27 د ـ 29 د) والعلّيتان 326
المحلّ.. 330
الحيوان الأزلي.. 331
جسم العالم (31 و ـ 34 ب) 331
روح العالم (34 ب ـ 37 ج) 333
الزمن (37 ج ـ 39 و)... 334
الأحياء (39و ـ 44 د)... 336
الإحساس (61 د ـ 68 د) 338
الرؤيا (70أ ـ 72 ب) 341
الخاتمة: الخير.. 345
وضع المشكل (الجمهورية، الكتاب السادس، 503 و ـ 506 د،
و«فيلابس»، 11أ ـ 12 ب).. 345

الفهرس

I. الحياة الخيّرة 347
تجليات الخير الثلاثة 349
ترتيب أصناف الخير 350
II. التماثل بين الخير والشمس 352
التماثل بين الخير والشمس (الجمهورية، 507 ج ـ 509 د) 352
لأي شيء يكون الخير علة؟ 356
الخير فوق الماهية 357
الخير غاية الجدلية ونهايتها 360
بيبليوغرافيا 363
ثبت المصطلحات 379
ثبت أسماء الأعلام والأماكن 385

www.lisanarb.com
أ. علاء الدين شوقي

الإنجاز الفني
المركز الوطني للترجمة – تونس

الطباعــة:
أوربيس للطباعة
1، نهج العربيّة السعوديّة _ 1002، تونس
الهاتف: 229 280 71 (216+) – الفاكس: 231 280 71 (216+)
البريد الالكتروني: orbis@gnet.tn